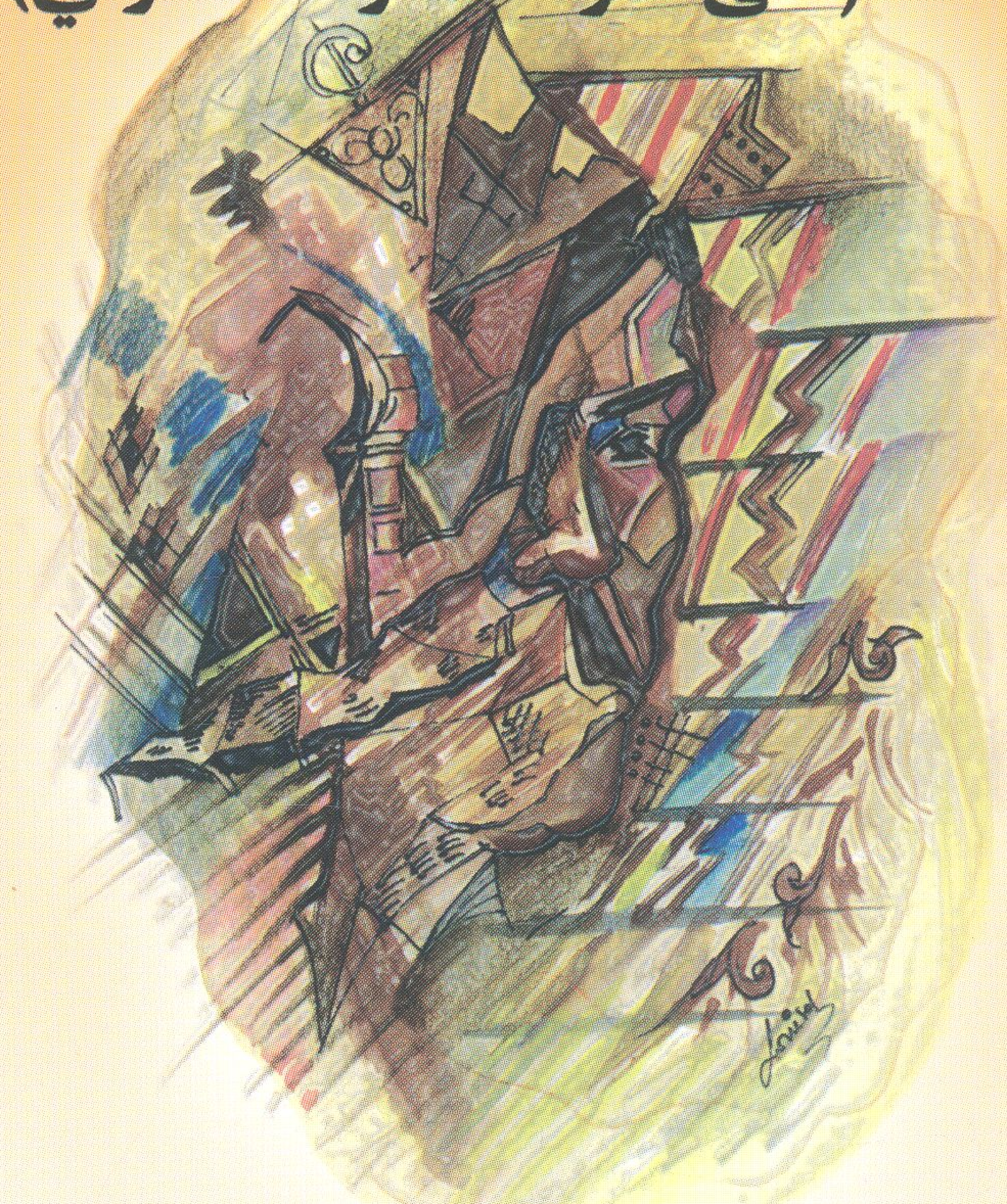
بوزياني الدراجي

سلسلة العصبية القبلية

العصبية القبلية

ظاهرة اجتماعة وتاريخية
(على ضوء الفكر الخلدوني)





دار الكتاب العربي

إهـــــــداء٢٠٠٧
دار الكتاب العربي
الجزائر

بوزياني الدراجي

سلسلة العصبية القبلية

العصبية القبلية

ظاهرة اجتماعية وتاريخية
(على ضوء الفكر الخلدوني)



دار الكتاب العربي

• سلسلة العصبية القبلية

العصبية القبلية

ظاهرة اجتماعية وتاريخية

(على ضوء الفكر الخلدوني)

• بوزياني الدراجي

• الطبعة الأولى 2003

• رسم الغلاف: الحسين لويزة

• تصميم الغلاف والاخراج الفني: فراس الجهماني

• الناشر: دار الكتاب العربي

حي العناصر عمارة 309 رقم 03 القبة-الجزائر

هاتف: 31 13 29 021

إيداع قانوني: 1649-2003

ردمك: 1-69-831-9961

الإهـــــداء

إلى الذيـن كفـروا بالتعصـب والعصبيـة..

إلى الذيـن آمنـوا بالوطـن الواحـد والأمـة الموحـدة..

إلى الناكـريـن لذاتهـم والممجـديـن لشعبهـم..

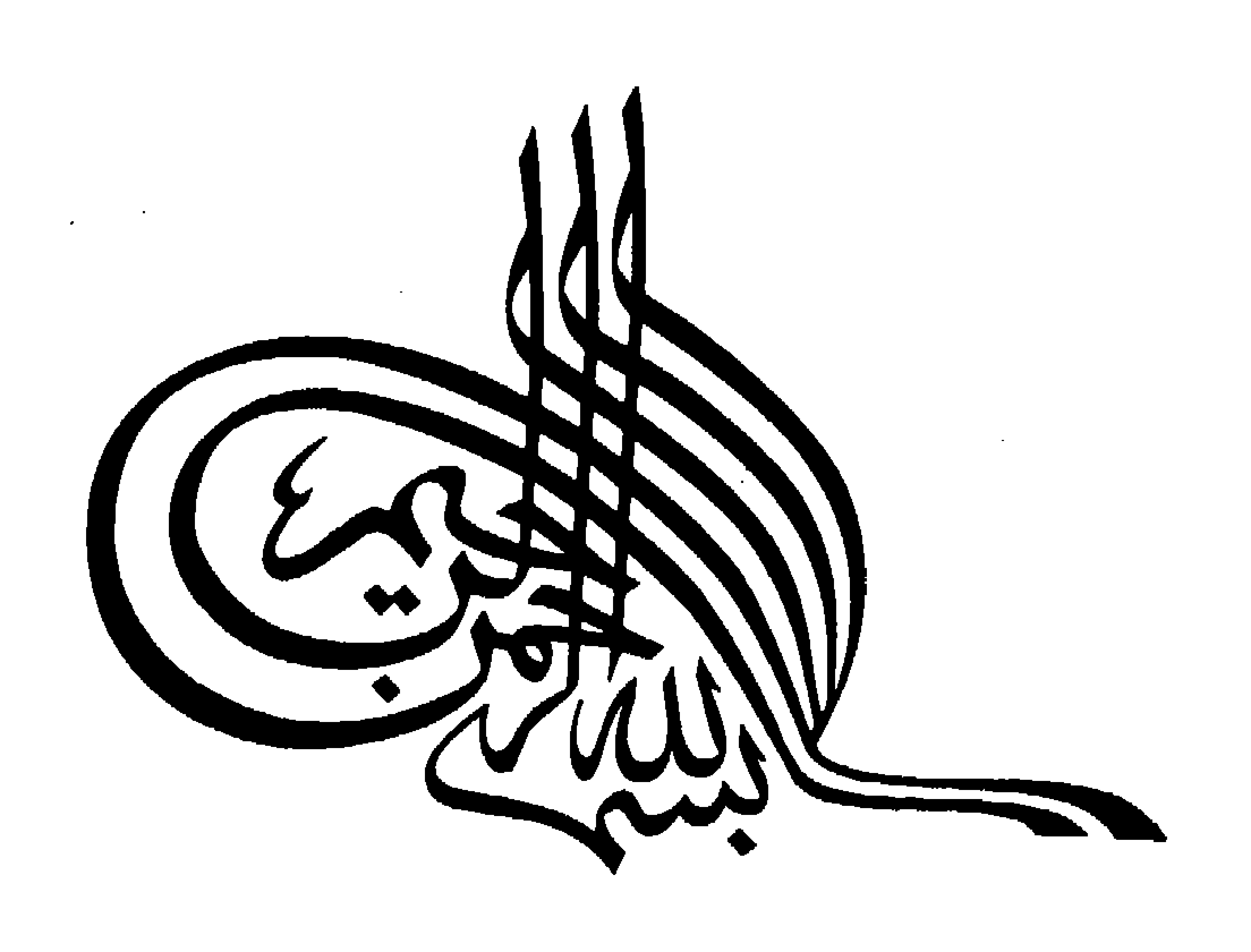
إلى المشيـديـن والمقيميـن لصـرح الدولـة الجزائريـة..

إلى المسبليـن بأرواحهـم والساكبيـن لدمائهـم في سبيـل

تحـريـر الوطـن وكسـر قيـود الـذل والمهانـة..

إلى شهـداء الجـزائـر عبـر العصـور والأزمنـة..

بوزيـاني الـدراجي


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

تبين لي – عندما تأملت الأحداث التاريخية؛ التي عرفتها بلاد المغرب الإسلامي – أن ظاهرة العصبية القبلية – في هذه الربوع – وقفت في طريق أي مسيرة تنظيمية أرادتها أو قررتها الدول التي نشأت في هذه الديار؛ بحيث كانت العصبية دوماً بمثابة حجر عثرة؛ بل غدت معول هدم وتدمير لكل خطوة حضارية تخطوها أية دولة من تلك الدول. كما صدمني أيضاً ذلك التفكك الاجتماعي، والانحلال السياسي؛ السائدان في المجتمعات المغربية بكاملها؛ بسبب القبلية المهيمنة على هذه البلاد.

وعليه فقد انسقت خلف مغريات الفضول، وحب البحث في خفايا العصبية وأسرار القبلية؛ إذ شدني هذا الموضوع وجذبني إلى الخوض في غماره. وهكذا شرعت في جمع ومتابعة كل ما أمكنني الحصول عليه بخصوص العصبية. وقد وجدت مؤازرة ودعماً من طرف أستاذي الفاضل الدكتور لقبال موسى. ونتيجة

للعمل المتواصل والمضني؛ توصلت إلى إنجاز هذا الكتاب المتواضع؛ الذي يدخل ضمن سلسلة من الكتب؛ وهي جميعها تشترك في محور عام واحد وهو موضوع القبلية، والعصبية القبلية بالذات. وهكذا فقد أنجزت الكتاب الأول الذي يعالج موضوع القبائل الأمازيغية (أدوارها ومواطنها وأعيانها) في جزأين؛ ثم تلاه كتاب دول الخوارج والعلويين بالمغرب والأندلس؛ ثم هذا الكتاب الذي يبحث في العصبية القبلية كظاهرة اجتماعية وتاريخية؛ وسيتبع ــ إن شاء الله ــ بكتب أخرى؛ منها: كتاب القبائل العربية في المغرب الإسلامي، وكتاب الدول البترية في المغرب والأندلس، ودول البرانس في المغرب والأندلس؛ ثم كتاب أثر العصبية القبلية على النظم.

ويعود السبب في اختيار عناوين كهذه؛ إلى شعوري العميق بكون القبلية تشكل ــ في هذه البلاد ــ خير مثال لكل الظواهر السلبية التي برزت؛ طوال الفترات التاريخية التي مرت بها المجتمعات الإنسانية بهذه الديار؛ لأن الأحداث التاريخية تعبر عنها بكل شدة ووضوح؛ حيث انحدرت العصبية القبلية ــ عبر العصور المختلفة ــ بالمجتمعات المغربية إلى منتهى التعفن والتفكك والانهيار. وإذا ما ظهرت ــ في فترات قصيرة ــ بعض الظواهر الإيجابية التي قد تصدر عن العصبية القبلية بين حين وأخر ــ خاصة عندما

تمكنت بعض العصبيات من تأسيس ممالك عظمى ـ فلا يعني هذا أنها ظاهرة صحية وخيرة؛ بل العكس هو الصحيح؛ إذ يتضح ـ بالمتابعة المتأنية ـ أن تلك الظاهرة سرعان ما تتحول إلى ظاهرة مرضية شريرة؛ فتحتوي ـ عندئذ ـ الإيجابيات كافة وتلغيها؛ ولا يبقى على السطح طافيا سوى العيوب؛ التي تغمر المحاسن وتطمسها.

وعندما نراقب الأحداث التاريخية في بلاد المغرب؛ وخاصة خلال الفترة الزمنية التي تلت تفكك أو سقوط الدولة الموحدية؛ سنكتشف ـ عندئذ ـ الكارثة الخطيرة؛ حيث تتبلور صورة المجتمع المغربي المخزية، والمؤلمة؛ تلك الصورة التي حفرت ـ بمعول العصبية القبلية ـ في أعماق الذاكرة المغربية. ويتجلى ذلك إما من خلال الكشف عن أعمال الهدم والتدمير، أو أعمال التفكيك والتفريق، أو نزعات الخيانة والمؤامرات؛ التي يمكن أن تتجلي من خلال العلاقات المريبة؛ التي كانت تعقد بين شيوخ بعض القبائل، وبين الغزاة من: الأسبانيين، والبرتغاليين، والنورمانديين؛ الأمر الذي سهل عليهم احتلال موانئ عديدة؛ تطل على المحيط الأطلسي، والبحر الأبيض المتوسط.

وعليه فالفترة الزمنية المذكورة تستحق وقفة تأمل عميقة، وشاملة؛ لأنها ـ حسب ما يبدو ـ تسجل تقهقرا اجتماعيا، وفكريا، وسياسيا؛ في البلاد الإسلامية

كافة؛ وليس في المغرب الإسلامي فحسب. إذ أن الأوضاع في بلاد المشرق ـ آنئذ ـ تضعضعت أيضا إلى حد كبير، حيث استفحل الداء في صلب الخلافة العباسية؛ التي تسرب إليها العفن والفساد؛ فبدت عليها نتيجة لذلك علامات الانحلال والتفسخ؛ حدث هذا بعد أن هيمنت على الدولة أفواج المصطنعين، والموالي من الفرس والترك. هذا فيما يخص الدولة العباسية؛ أما الدولة الفاطمية بمصر فقد هبت عليها ـ هي الأخرى ـ رياح الفساد، والانحلال؛ فتفكك كيان الدولة، وانحلت مؤسساتها؛ بعد أن انتقلت السلطة الحقيقية فيها إلى الموالي والمصطنعين أيضا؛ بحيث انكب هؤلاء العابثون على تدمير مؤسسات الدولة؛ بواسطة أعمال النخر والتهشيم؛ الأمر الذي اضطرها للاستسلام التام، والانحدار نحو الفناء والزوال. أما المغرب الإسلامي ـ بأقطاره كافة؛ بما فيها الأندلس ـ فلم تعرف هي كذلك سوى فترات قصيرة من الهناء والاستقرار؛ على الرغم مما عرفته تلك الربوع؛ في العهد الموحدي؛ من مراحل قصيرة؛ ازدهرت فيها الدولة في المجالات: السياسية، والثقافية، والاقتصادية.

أما أسباب هذا الانحطاط الشامل فهي عديدة ومختلفة. ويمكن الاقتصار ـ في هذا المجال ـ على ذكر الأثر السلبي الذي سجلته العصبية القبلية في حياة الدول؛ إذ أن بثها لروح التعصب والتذبذب،

بالإضافة إلى النفور من سنن النظام، وطبيعة الاستقرار. كل ذلك يترك ـ بالطبع ـ بصمات كريهة في مسيرة التطور للمجتمعات، وفي خطواتها وحركتها نحو الأمام. وهذا الأثر السلبي ـ طبعاً ـ سينجلي أمره عموما ضمن سلسلة الكتب التي ذكرت أعلاه. كما أن هذا الكتاب بالذات سيساعد القارئ على فهم العصبية القبلية كظاهرة اجتماعية تتطابق مع الأحداث التاريخية. وعليه فموضوع العصبية القبلية ـ في هذه السلسلة كلها ـ ستتم معالجته من خلال كونها مظهراً مجرداً، وكونها ذات تأثير شديد على النظم عامة، ونظم الدولة خاصة؛ سواء في الجوانب السلبية، أو في الجوانب الإيجابية. ويجرنا هذا الأمر ـ كذلك ـ إلى الحديث عن القبائل الخاضعة للدول القائمة ببلاد المغرب، أو القبائل الخارجة عن نفوذ تلك الدول.

ومن هنا يتضح أن اختيار موضوع العصبية القبلية أملته حوافز عديدة؛ أهمها الإدراك العميق لما لهذه الظاهرة من خطورة. ذلك لأنها هيمنت على الحياة الاجتماعية بالمغرب؛ منذ حقبة موغلة في القدم. ثم غدت بمرور الزمن مرضاً مزمناً؛ امتدت عدواه إلى مراكز الحياة في هذه الديار. والأخطر من ذلك كله؛ أن هذه الظاهرة مازالت سائدة في مجتمعاتنا؛ حتى هذه الأيام؛ بل هيمنت على عقول فئات كثيرة تدعي الحداثة والعصرنة.. بحيث ضربت جذورها في أعماق

المجتمعات المغربية بكاملها. وهكذا تفشى هذا المرض في جسم الأمة؛ حتى أصبح علاجه يستدعي تجنيدا عاما؛ للقوى الحية؛ ذات النضج، والوعي الصادقين.

فالدارس لتاريخ المغرب الإسلامي ـ في العصر الذي تزامن مع سقوط الدولة الموحدية، وظهور دول المغرب الثلاث: الحفصية، والزيانية، والمرينية ـ سيتألم حتما؛ عندما يصطدم بالتفكك، والانحلال؛ الذين تميزت بهما المجتمعات المغربية؛ حتى أضحت منقسمة إلى دويلات، وشراذم، وعصابات متفرقة؛ اختارت لغة التناحر، والفتك بينها. كما سيصاب الدارس بالحيرة والدهشة ـ أيضاً ـ نتيجة لذلك السيل المتدفق من الفتن، والاضطرابات والحروب؛ التي تتوالى واحدة تلو أخرى؛ بحيث يغدو تاريخ هذا الوطن عبارة عن تاريخ للحروب، وللخصومات، وللمؤامرات، وشكلا من أشكال التصفيات العرقية الدامية. فما أن تخمد فتنة حتى تشتعل أخرى. والغريب أنه قد تلتهب عشرات الوقائع في لحظة واحدة. وقد يكون ذلك كله بسبب أمور تافهة للغاية؛ لا تستدعي مواجهات عنيفة، ولا تتطلب سلوكا مشحونا بالحقد، والكراهية، وهدر الدماء بين فئات المجتمع الواحد.

ومن عجائب العصبية القبلية وطرائفها؛ أن أسباب حروبها وبواعثها قد تكون ـ في أحيان كثيرة

تافهة للغاية. الأمر الذي يجعل إطفاء اشتعالها ـ أيضا ـ يتم بسهولة مدهشة، وبيسر عجيب؛ وذلك تبعا لما تم عليه الحال حين اندلعت. وإذا تبين ظاهريا أن بعض الفتن والحروب تحدث بين الدول والإمارات؛ فان جلها ـ في الحقيقة ـ ينشب بين القبائل والعشائر؛ التي كانت أعرافها ونظمها سائدة في هذه الربوع. وحتى حروب الممالك، والإمارات فان بعضها يحدث نتيجة لعلة؛ تكمن خلفها القبائل والعشائر؛ حيث تجر ـ في كثير من الأحيان ـ الدول معها؛ وتغرقها في ويلات الحروب؛ فتطيح ببعضها، وتقيم بعضها الآخر. وهكذا لم تعرف هذه البلاد طعم الاستقرار، والهناء؛ طوال قرون عديدة؛ بسبب التركيبة الاجتماعية؛ التي تعذر على السلف تقويمها وتصحيحها. كما تعذر على الخلف نبذها، والتخلص من شرها. وكان ذلك ممكنا؛ لو ابتكروا نظما؛ مخالفة للنظم القبلية. كما حدث في مجتمعات إنسانية أخرى كـ: **الإغريق، والرومان، والجرمان**، وغيرهم.

وهنا يصبح إسقاط النظم القبلية المتحجرة ضرورة ملحة؛ في سبيل الحفاظ على كيان الدولة.. أي دولة كانت. لأن النظم القبلية تتناقض مع نظم الدولة؛ بل ثبت ـ بفضل استقراء النصوص التاريخية المختلفة ـ وجود صراع دائم ومزمن بين النظامين؛ وذلك الصراع المزمن يؤكد ـ حتما ـ استحالة

التعايش الدائم بينهما. ولا ينتهي ذلك الصراع إلا بتغلب أحد الطرفين على نقيضه (الدولة أم القبيلة). والنظام القبلي في حد ذاته (من حيث الهيكلة والتنظيم) لا يشكل خطراً أساسياً على الدولة. بل الخطر، كل الخطر؛ يكمن في تلك الرابطة المعنوية ذات الروح المتحفزة، الجياشة، التي يسميها ابن خلدون ((**العصبية**)). تلك الروح التي تلازم القبيلة؛ فتمتن لحمتها، وتشد رباط القربى بين فئاتها؛ فتغدو بذلك قوة دفاعية وهجومية؛ تتسلح بها القبيلة، والعشيرة؛ من أجل مقاومة النظم الغريبة عنها، والمناوئة لها، وهي ـ بالطبع ـ نظم الدولة.

ومرد ذلك أن الدولة ـ منذ ظهورها الأول؛ في المجتمعات الإنسانية ـ وجدت مقاومة عنيفة؛ من طرف التنظيمات الاجتماعية التي سبقتها إلى الوجود (النظم القبلية مثلاً)؛ بسبب التناقض، والتعارض في المصالح. ويستفحل الصراع ـ عادة ـ بين نظم الدولة، والنظم القبلية؛ عندما تحاول الدولة احتواء القبائل، والعشائر؛ بإخضاعها، وإحلال نظامها مكان النظام القبلي؛ بهدف توحيد مجهود المجتمع، وضبطه. فيصطدم ـ عندئذ ـ مسعى الدولة بالروح القبلية المترابطة؛ وذات النعرة التي تأبى أي نظام غير نظامها. ذلك النظام الذي لا يلزم أفراد مجتمعه بواجبات مادية، ومعنوية ثقيلة؛ كما

هي حال الدولة؛ التي تثقل كاهل رعاياها بنظمها: الإدارية، والمالية، والعسكرية...

وثمة مجتمعات إنسانية عديدة ربحت فيها الدولة الصراع لصالحها؛ فسادت نظمها على غيرها؛ بعد أن تمكنت من دمج القبائل والعشائر؛ ضمن كيانها المستحدث؛ وبذلك تمكنت من مواكبة المسيرة الحضارية للإنسانية. وهو ما يمكن ملاحظته في المجتمعات المتحضرة قديماً؛ كـ: **مصر، والفرس، والإغريق، والرومان...**

وبالمقابل.. عجزت مجتمعات أخرى عن التحول من شكل النظم القبلية إلى نظم الدولة؛ على الرغم من توالي القرون، وتتابع الأجيال. وحتى إذا قامت في ساحتها دول قوية؛ فلن تدوم قوتها طويلاً؛ لأنها كانت تتميز ـ في غالب الأحيان ـ بضيق النفس ومحدودية الحركة؛ نظراً لحاجتها إلى عاملي: الاستقرار، وطول العمر. ويرجع هذا ـ بطبيعة الحال ـ إلى التركيبة القبلية؛ التي أقرتها تلك الدول وسمحت بها؛ الأمر الذي جعلها عاجزة عن ترويضها أو محوها فيما بعد. وقد أشار ابن خلدون إلى بعض هذه المجتمعات التي هيمنت فيها القبلية؛ مثل: **العرب، والأمازيغ، والترك، والأكراد، والمغول.** على أنه يمكن إضافة مجتمع **الهنود الحمر**؛ الذين خصهم الأنثروبولوجي الأمريكي؛ **هنري لويس مورغان**

(1818ــ 1881م) بدراسة اجتماعية، ميدانية هامة؛ كانت مصدر الهام لباحثين كثيرين؛ من بينهم: **ماركس، وأنجلس**؛ حيث بهرتهما تلك النظم القبلية الهندية؛ في شكلها البسيط، وطابعها الديمقراطي. ذلك لأنهما كانا يتطلعان إلى العودة بالمجتمعات الإنسانية إلى المنطلق الأول **(عصر البدائية الأولى)** الذي تذوب فيه الدولة، ونظمها. غير أنهما لم يعيرا اهتماماً للعصبية؛ التي تعادي التطور الحضاري، والتقدم الإنساني؛ بحيث تفسد كل تنظيم لا يتجاوب مع أنانيتها العشائرية، وتقاليدها المتحجرة؛ بل الأنانية الفردية المعترف بها ــ أصلاً ــ ضمن العصبية.

وقد اكتشف ابن خلدون هذا الأمر؛ بفضل تأمله في الحركة التاريخية والاجتماعية للمجتمعات العربية، والأمازيغية. وبفضل إطلاعه الواسع على كنوز الأدب العربي؛ ذلك الأدب الذي يزخر بالأمثلة والشواهد؛ التي تجلي ظاهرة العصبية في أوضح صورها. ومن هنا اكتشف ابن خلدون هذه الظاهرة؛ التي هيمنت على بلاد العرب كافة. فكان يراها في كل ما يقرؤه؛ من مخزونه التراثي. كما كان يراها ــ أيضاً ــ ماثلة أمامه؛ حيث عايش أحداثها بنفسه؛ خلال السنوات التي قضاها ببلاد المغرب الإسلامي.

فالنظم القبلية ــ في الحقيقة ــ حتى وإن كانت سائدة في العصر الجاهلي؛ ببلاد العرب؛ فإنها بقيت

مهيمنة في العصر الإسلامي؛ بسبب بعض الانحرافات الجوهرية؛ عن النهج الأول الذي سطره رسول الله ﷺ. فالدولة في عهده عليه السلام، وعهد خلفائه الراشدين؛ مالت إلى كبح جماح العصبية القبلية، والتضييق عليها، وحصرها في جوانبها الإيجابية فقط؛ تماشياً مع تعاليم الدين الحنيف. على أن يتم القضاء عليها بشكل هادئ؛ بواسطة التدرج شيئا، فشيئا؛ بالمجتمع الإسلامي حتى يستوعب الحكمة، ويهضم الصيغة الاجتماعية الجديدة؛ المستوحاة من القيم الإسلامية؛ التي تعزز الروابط العقائدية، وتهمل الروابط العرقية. غير أن قيام الدولة الأموية أفسد المسيرة؛ بسبب تشجيع حكامها للعصبية القبلية؛ الموروثة عن العهد الجاهلي؛ إذ تم إطلاق عقالها؛ إلى حد تجاوز فيه طغيانها؛ حتى منطلقها الأول في الجاهلية. كان ذلك غفلة من بني أمية؛ إذ غاب عنهم تخيل الأخطار؛ التي يمكن للعصبية أن تفرزها. فلم يدركوا التناقض الحتمي بين النظم القبلية، ونظم الدولة؛ التي يرغبون في تمتين عراها. وهكذا شاء القدر إثبات خطأ الأمويين؛ حيث تحولت العصبية إلى معول حاد؛ فتت أركان دولتهم؛ وأطاح بكيانها.

وعليه.. فإن استخلاص العبرة ـ هنا ـ واجب، وأمر لازم علينا جميعا؛ لكي نجنب مجتمعنا الحالي أخطار هذه الظاهرة المرضية. لأنه لا يمكن

تشييد دولة معززة الجانب، قوية الأركان، متينة البنيان؛ في ظل العصبية القبلية؛ المعادية لروح الدولة، ونظمها؛ وبالأحرى المخلة بفكرة الوطن الموحد أصلا.. الوطن الخاضع لقوانين الدولة. وبالتأمل العميق في ظاهرة العصبية بالمغرب الإسلامي، وفي سلبياتها ومخاطرها تجاه الدولة، ونظمها؛ ستتضح أسباب وضرورة إعداد دراسة كهذه. إذ بواسطتها، وبواسطة مثيلاتها؛ يمكن استخلاص العبرة من الماضي؛ بهدف الدعوة إلى الوقاية من التفكك، والحماية من السقوط؛ ثم إصلاح الحاضر بسن القوانين الصالحة، ونشر العدل والمساواة بين الناس؛ ولا يتم ذلك ـ طبعاً ـ إلا بالحث على إزالة هذه الظاهرة المرضية المزمنة؛ التي أنهكت مجتمعنا، ومنعته من إقامة دولة قوية الجانب، طويلة العمر؛ تتمكن من نشر حضارة مزدهرة؛ ومتواصلة؛ تبقى ما بقيت الدولة، ودام وجودها.

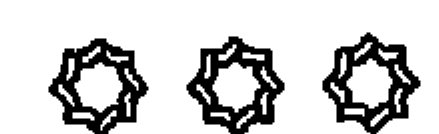
والعصبية بمفهومها الاصطلاحي تتجاوز مدلولها اللغوي. فهي لا تقتصر على النسب، والرابطة الدموية فحسب؛ بل تتعدى ذلك كله؛ إلى الحلف، والولاء. لأن النسب ـ كما يرى بعضهم ـ أمر وهمي لا حقيقة له. والعصبية كما يراها ابن خلدون تعد قوة طبيعية؛ متطورة، ومتحركة؛ ليست ساكنة. فهي المولد الدائم للصراعات، والفتن؛ ولا ترضى بصورة واحدة لتحديد ملامحها؛ لأنها متعددة الوجوه. ويشتد

مفعولها كلما ضاق مجال رباطها. فهي في إطار الأسرة أقوى وأشد من حدوثها ضمن العشيرة. وقوتها في العشيرة أشد مما تكون عليه في القبيلة. وهكذا.. كلما بعدت اللحمة؛ ضعفت حدة العصبية. كما تضغط العصبية نفسيا؛ على الفئات التي تهيمن عليها؛ فتدفعها إلى تحقيق ما هو أرقى، وأسمى في مجال السلطة. فالعصبية ـ كما هو معلوم ـ تجري نحو الملك؛ إذ هو غاية لها. ولكنها تعجز عن الاحتفاظ به؛ بسبب ما يكمن فيها من سلبيات، وبسبب الظهور الحتمي لعصبية أخرى؛ منافسة لها. وهذا كله ـ طبعاً ـ يتحقق بواسطة القوة والغلبة. والقوة والغلبة ـ كما هو معلوم ـ تزرعان خلفهما الأحقاد والبغضاء؛ الجالبة للقتل، والدمار، واندثار المآثر الحضارية، وزوال المعالم العمرانية المتطورة.

وإذا كانت العصبية تتطلع إلى الملك؛ كغاية لها؛ فإنها بالمقابل؛ عدوة للملك القائم، والدولة السائدة. والعصبية ـ في الحقيقة ـ كانت دوما عامل إزعاج، واضطراب؛ لكل دولة ترغب في الاستقرار والتحضر. وإذا كانت العصبية تسعى في مسارها المحتوم إلى الحضارة؛ عبر الدولة التي ستقيمها؛ فإنها بالمقابل؛ تقوم مقام المعول؛ الذي يهدم الحضارة السابقة. وقد ثبت ـ من خلال شواهد عديدة ـ أن ازدهار الحضارة

في الدولة المستجدة؛ لا يتم إلا بعد ضعف عصبيتها، وفساد أمرها. كما أن البيئة الصالحة للعصبية ليست بيئة المدينة المتحضرة؛ بل البادية؛ المتشبعة بروح التمرد والعصيان، والحرية المعلنة بدون قيود؛ تلك هي البيئة الطبيعية لها.

والجدير بالذكر هنا؛ أن تعريف **العصبية** يختلف عما يكون عليه الحال حين يتعلق الأمر بكلمة **عصَبة**. فالعصبية هي روح العصبة ومحركها الحيوي. ومع هذا سأستعمل مصطلح **العصبية** للدلالة على مفهومي: **العصبية، والعصبة** معاً. مسايرة مني لأسلوب ابن خلدون؛ الذي كان يطلق كلمة العصبية على المفهومين. فاعتماد هذا الأسلوب؛ يرسخ الفكرة في الأذهان؛ حتى يسهل استعمالها. لأن المعنيين متلازمان ومتداخلان بشكل يصعب معه الفصل بينهما.



مفهوم العصبية

((فالرابطة القبلية قد ظلت وحدها الرابطة الوثيقة التي توحد بعض الرجال فيما يشبه وحدة رسالة؛ غير أن هذه الرابطة لم تكن بكافية لتأهيل شعب ليؤدي رسالة تاريخية؛ وإن كانت أهلته للقيام برواية حماسية رائعة؛ ولكن التاريخ يقرر أن الشعب الذي لم يقم برسالته؛ أي بدوره في تلك السلسلة؛ ما عليه إلا أن يخضع ويبذل)).

مالك بن نبي: (شروط النهضة)

شغل موضوع **العصبية** جل الباحثين الذين اهتموا بفكر ابن خلدون. إذ حاولوا ـ بكاملهم ـ إيجاد تعريف لها، وتحديد مفهوم دقيق وواضح لهذه الكلمة التي أضحت تحمل معان عديدة، وتتباين صورها؛ كلما نُظر إليها من زاوية معينة تختلف عن غيرها. ومع هذا بقيت الكلمة لغزاً يبحث باستمرار عن إجابة مقنعة. على الرغم من أن معظم الباحثين

في علوم: التاريخ، والاجتماع، والفلسفة؛ سعوا كلهم إلى فك سر الكلمة.

من ذلك؛ أن بعضهم ـ **كساطع الحصري** مثلا ـ يعتقد بأن العصبية لدى ابن خلدون تشكل محورا رئيسيا، أو منظومة رئيسية تدور حولها جل المباحث الاجتماعية، والسياسية التي وضعها في نظريته.[1] بينما يخالف هذا الرأي آخرون. فطه حسين ـ على سبيل المثال ـ يرى أن موضوع أبحاث ابن خلدون هو الدولة.[2] ويؤيد هذا الرأي محمد عابد الجابري؛ الذي يفسر الموضوع بأسلوب أوضح؛ حيث يرى أن محور أبحاث ابن خلدون هو موضوع الدولة؛ غير أنه يقول أن هذا المحور يستعين بالعصبية كوسيلة لتحقيق الغاية من الدولة.[3] أما علي الوردي فيعتقد ـ من جهته ـ أن محور النظرية هو البداوة، والحضارة؛ وما

---

[1] يقول في ذلك: ((إن نظرية العصبية من أهم وأطرف النظريات التي وضعها ابن خلدون. نستطيع أن نقول أنها بمثابة المحور الذي يدور حوله معظم المباحث الاجتماعية، وتتصل بها جميع مباحث "الاجتماع السياسي" في المقدمة. ولا نغالي إذا قلنا ـ بهذا الاعتبار ـ إنها تؤلف "أنظومة" Systéme تامة التكوين؛ في الاجتماع بوجه عام، والاجتماع السياسي بوجه خاص)). دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص: 333.

[2] فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص: 61.

[3] يقول في هذا: ((إن الدولة ـ إذن ـ هي المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون ونظرياته؛ وليست العصبية. أو الصراع بين البدو والحضر؛ كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين. نعم إن العصبية تحتل ـ في نظرية ابن خلدون حول الدولة ـ مكان حجر الزاوية؛ وآراؤه فيها طريفة مبتكرة ومتماسكة؛ تكاد تشكل نظرية قائمة بذاتها. ولكن مع ذلك؛ فإن العصبية عند ابن خلدون ليست غاية في حد ذاتها؛ وإنما هي تجري إلى غاية معينة: هي الملك. فالملك أو الدولة هو الغاية من البحث؛ والعصبية وسيلة أو أداة للتفسير. وكذلك الشأن بالنسبة للصراع بين البدو والحضر؛ فابن خلدون لم يتخذ من هذه المسألة موضوعا للبحث والدراسة)). العصبية والدولة، ص: 176. انظر أيضا، ص: 250.

يقع بينهما من صراع.[1] أما **إيف لاكوست** فيرى أن نظرية ابن خلدون أعمق من أن تحصر ضمن إطار ضيق كالعصبية، أو الصراع بين البدو والحضر، أو غيره.. ويعتقد بأن النظرية تبحث في السكان كافة؛ إذ تعالج نشاطاتهم الإنتاجية، والاستهلاكية، والروحية؛ سواء كانوا من البدو، أو من الحضر، أو من أهل الريف؛ ويقول أن ابن خلدون لخص ذلك كله في عبارة ((**العمران**)).[2] وتتفق **سفيتلانا باتسييفا** مع رأي **لاكوست**. ربما عاد ذلك إلى كونهما قد اتبعا منهجا واحدا في دراسة المقدمة.[3] وثمة عدد لا يحصى من الأبحاث، والأعمال الفلسفية، والاجتماعية، والتاريخية؛ التي اشتملت على آراء الكتاب، والمفكرين ـ من أمم عديدة ـ فيما يخص تفسير نظرية **العصبية**؛ تلك النظرية التي شغلتهم سنوات وعقوداً؛ دون أن يصلوا إلى اتفاق، وحسم فيما يخصها.

غير أنه بقي علينا معرفة ما إذا كان ابن خلدون نفسه كان يقصد ـ حقا ـ ما جاء في تلك التفسيرات المعاصرة ذات البعد الفلسفي، والتي استخلصت بعد استقراءات، واستنتاجات شغلت مفكري الغرب،

---

[1] **يقول علي الوردي في هذا الأمر: ((إني أخالف رأي الحصري ورأي طه حسين. ففي رأيي أن نظرية ابن خلدون تدور حول موضوع هو أوسع نطاقا وأكثر شمولا من موضوع العصبية أو موضوع الدولة. إنها حسبما أظن تدور حول البداوة والحضارة وما يقع بينهما من صراع)). منطق ابن** خلدون، ص: 76.

[2] العلامة ابن خلدون، ص ص: 116 ـ 117.

[1] العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ص: 188.

والشرق معا. والملفت للنظر - حقاً - أن ابن خلدون يبدو من خلال كتاباته - حين يتكلم عن العصبية - يذكرها على أنها شيء بسيط، وبديهي؛ لا يحتاج عناء أو تفلسفا لفهمه؛ بحيث يبعث كلامه على أنه يعتقد ببساطة أنها مفهومة لدى قرائه، لذا لم يجهد نفسه في شرح معناها لغويا. ومرد هذا - على ما يبدو - إلى ثقافته العربية الإسلامية. حيث وجد نفسه يستعمل كلمة عربية ورد معناها في القرآن الكريم، وشرحت في معاجم، وقواميس اللغة العربية. كما أهلته ثقافته الأدبية الواسعة للإطلاع على التراث العربي؛ الذي يزخر بالمفاخرات، والمهاجاة؛ التي تعبر عن ظاهرة **العصبية القبلية**. وعليه فهو - على ما يظهر - كان يعتقد بأن كلمة **عصبية** لا تستدعي جهدا كبيراً لفهمها. خاصة وأنه كان يكتب لقراء من العرب المسلمين.

وهكذا فقد كانت كلمة ((**عصبية**)) مغمورة؛ ضمن بحر من المفردات اللغوية؛ جمعت كلها في القواميس، والمعاجم؛ انتظاراً لمن يهتم بها؛ من بين القلة من المختصين. وبذلك فقد ظلت هذه الكلمة مستعملة في حدود ضيقة؛ لا تتعدى - بعيداً - حدود الفرائض، والنعرات المذهبية؛ ذات المصدر الديني، والعقائدي.[1] فانتشلها ابن خلدون من ذلك العباب،

---

[1] يبدو أن كلمة ((**عصبية**)) كانت ترمي إلى مفهوم التعصب القبلي، والتضامن بين القبائل؛ بالاضافة إلى التعصب للمعتقدات المذهبية والدينية. وذلك قبل

وأخرجها من إهمال السنون، والأيام؛ ثم جعلها محورا لفلسفته الاجتماعية؛ بعد أن شحنها بالمحتوى الاجتماعي؛ ذي الحيوية؛ الذي عرفت به في فيما بعد. ومنذئذ أضحت للعصبية دلالة مكملة للمفهوم اللغوي الوارد في المعاجم. ذلك المفهوم الذي تنطلق المعاجم اللغوية في تفسيره من أصل الكلمة: ((**عصب**)) و((**العصب**)) بمعنى: ((**أطناب المفاصل التي تلائم بينها وتشدها**)).[1] ثم يلي ذلك إيراد سلسلة من المشتقات؛ يضيق بذكرها جميعاً هذا المجال. وعليه.. يمكن إجمال ذلك في المعاني التالية: **الشد، والشدة، والطي، والالتواء، والتجمع، والالتحام، والاستدارة حول الشيء أو المكان.** أما كلمة ((**عصبية**)) فتعني إجمالاً: **الحث على نصرة الأولياء والأقرباء، ظالمين كانوا أو مظلومين. كما تعني الدعوة إلى المدافعة، والمحاماة، والمطالبة في سبيل**

=عصر ابن خلدون. وقد ورد هذا المفهوم في كتاب ميزان العمل؛ لأبي حامد الغزالي؛ حينما تكلم عن معنى المذهب؛ واختلاف الناس فيه، وتعصبهم؛ كل الى مذهبه؛ ثم قال: ((**إحداهما ما يتعصب له في المباهاة، والمناظرات... فالمذهب بالاعتبار الأول: نمط الآباء، والأجداد، ومذهب المعلم، ومذهب أهل البلد الذي فيه النشوء؛ فمن ولد في بلد المعتزلة، أو الأشعرية، أو الشفعوية، أو الحنفية؛ انغرس في نفسه منذ صباه التعصب له، والذب دونه، والذم لما سواه... ومعناه أنه يتعصب؛ أي ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاة. ويجري ذلك مجرى تناصر القبيلة؛ بعضهم لبعض. ومبدأ هذا التعصب؛ حرص جماعة على الرئاسة؛ باستتباع العوام. ولا تنبعث دواعي العوام إلا بجامع يحمل على التظاهر؛ فجعلت المذاهب في تفصيل الأديان جامعا. فانقسم الناس فرقا؛ وتحركت عوامل الحسد، والمنافسة؛ فاشتد تعصبهم، واستحكم به تناصرهم**)). ص ص: 405 ـ 406. كما أن العصبية كانت تستعمل أيضا في حدود ضيقة بمفهوم ابن خلدون نفسه ـ تقريبا ـ لدى بعض المؤرخين، والأدباء بديار الأندلس والمغرب؛ مثل: ابن بسام وابن عذاري وابن الخطيب والمقري. غير أنهم كانوا يستعملونها بشكل عفوي وعام؛ له روابط بما ورد في القرآن الكريم والشريعة السمحاء.

[1] ابن منظور؛ لسان العرب، ج: 2، ص: 790.

الأقارب، والأولياء.[1] إذن **فالعصبية** هي عبارة عن رابطة معنوية ذهنية، تصل وشائج القربى، وتشد اللحمة بين الأقرباء، والأولياء.

وقد تباينت الآراء حول تحديد معنى هذه الكلمة؛ خاصة عند الباحثين الأجانب؛ وسايرهم في ذلك بعض العرب المتأثرين بمفكري الغرب. والسبب في تباين الآراء ـ كما يظهر ـ يعود إلى المفهوم الذي أعطاه الباحثون الأجانب إلى كلمة ((**عصبية**))؛ بحكم اختلاف الترجمات، ونظراً للتباين في النقل والاقتباس. وعندما أعاد المختصون العرب نقل الكلمة إلى العربية تبين لهم بأنها تحمل أفكاراً مختلفة؛ منها ما يبعث على الفهم بأنها روح التضامن، والتكافل الاجتماعي. ومنها ما يفهم منه بأنها تعبر عن الروح القومية. على أن ثمة بعض التفسيرات الأخرى؛ منها ما يقول أصحابه: أن العصبية عبارة عن شعور متطور للروح

---

[1] عرفت العصبية في لسان العرب على أنها رابطة دمويبة، وتلاحم بين الأرحام، وتكاتف، وتناصر؛ من ذلك: ((عصبة الرجل: بنوه، وقرابته لأبيه. العصبة: الذين يرثون الرجل عن كلالة من غير والد، ولا ولد... وكلّ شيء استدار بشيء: فقد عصب به... ويقال: عصب القومُ بفلان: أيْ استكفوا حولهُ... والتعصُّبُ من العصبيّة. والعصبيَّة: أنْ يدعو الرجلُ إلى نُصْرة عصبيّته. والتألُّب معهم على من يناويهم؛ ظالمين كانوا أوْ مظلومين. وقدْ تعصّبوا عليهم: إذا تجمّعوا؛ فإذا تجمّعوا على فريق آخر؛ قيل: تعصّبوا. وفي الحديث: العصبيُّ: منْ يعين قومهُ على الظلْم. العصبيُّ: هو الذي يغضبُ لعصبيّته، ويحامي عنهمْ... وفي الحديث: ليس منّا منْ دعا إلى عصبيّة، أوْ قاتل عصبيّة. العصبيّة، والتعصُّبُ: المحاماة، والمدافعة)). لسان العرب، ج: 2، ص ص: 791 ـ 792.

القبلية، دون أن تصل إلى مرتبة الروح القومية؛ كما يفسر آخرون العصبية على أنها عبارة عن السلطة السياسية في المجتمعات القبلية. مع أن الكلمة استمدها ابن خلدون من التراث الأدبي واللغوي العربي الإسلامي؛ الأمر الذي لا يستدعي ذلك الالتباس.[1]

---

[1] شرح جمال الدين الأفغاني معنى العصبية؛ بشكل يقارب مفهوم ابن خلدون؛ وذلك في مقال؛ نشر بمجلة العروة الوثقى، وفي كتاب خاطرات جمال الدين الأفغاني. قال فيه: ((التعصب قيام بالعصبية. والعصبية من المصادر النسبية؛ نسبة إلى العصبة؛ وهي قوم الرجل الذين يعززون قوته، ويدفعون عنه الضيم، والعداء. فالتعصب وصف للنفس الإنسانية؛ تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها، والذود عن حقه؛ ووجوه الاتصال تابعة لأحكام النفس في معلوماتها ومعارفها. هذا الوصف هو الذي شكل الله به الشعوب، وأقام بناء الأمم؛ وهو عقد الربط في كل أمة؛ بل هو المزاج الصحيح؛ يوحد المتفوق منها تحت اسم واحد؛ وينشئها – بتقدير الله – خلقا واحدا كبدن تألف من أجزاء وعناصر تدبره روح واحدة؛ فتكون كشخص يمتاز في أطواره، وشئونه، وسعادته، وشقائه عن سائر الأشخاص. وهذه الوحدة هي مبعث المبادرة بين أمة وأمة، وقبيل وقبيل... التعصب روح كلي؛ مهبطه هيئة الأمة وصورتها؛ وسائر أرواح الأفراد حواسه ومشاعره؛ فإذا ألم بأحد المشاعر ما لا يلائمه من أجنبي عنه انفعل الروح الكلي، وجاشت طبيعته لدفعه؛ فهو لهذا مثار الحمية العامة، ومسعر النعرة الجنسية. هذا هو الذي يرفع نفوس آحاد الأمة عن معطات الدنايا، وارتكاب الخيانات؛ فيما يعود على الأمة بضرر، أو يؤول بها إلى سوء عاقبة. وإن استقامة الطباع، ورسوخ الفضيلة في أمة تكون على حسب درجة التعصب فيها، والالتحام بين آحادها؛ يكون كل منهم بمنزلة عضو سليم في بدن حي؛ لا يجد الرأس بارتفاعه غنى عن القدم، ولا ترى القدمان في تطرفهما انحطاطا في رتبة الوجود؛ وإنما كل يؤدي وظائفه لحفظ البدن وبقائه. وكلما ضعفت قوة الربط بين أفراد الأمة – بضعف التعصب فيهم – استرخت الأعصاب، ورثت الأطناب، ورقت الأوتار. وتداعى بناء الأمة إلى الانحلال؛ كما يتداعى بناء البنية البدنية إلى الفناء؛ بعد هذا يموت الروح الكلي، وتهبط هيئة الأمة؛ وإن بقيت آحادها؛ فما هي إلا كالأجزاء المتناثرة؛ إما أن تتصل بأبدان أخرى – بحكم ضرورة الكون – وإما أن تبقى في قبضة الموت؛ إلى أن ينفخ فيها روح النشأة الأخرى. (سنة الله في خلقه)؛ إذا ضعفت العصبية في قوم رماهم الله بالفشل، وغفل بعضهم عن بعض؛ وأعقب الغفلة تقطع في الروابط، وتبعه تقاطع وتدابر؛ فيتسع للأجانب والعناصر الغريبة مجال التداخل فيهم؛ ولن تقوم لهم قائمة من بعد؛ حتى يعيدهم الله كما بدأهم؛ بإفاضة روح التعصب في نشأة ثانية. نعم إن التعصب – وصف كسائر الأوصاف – له حد اعتدال، وطرفا إفراط وتفريط؛ واعتداله هو الكمال الذي بينا مزاياه؛ والتفريط فيه هو النقص الذي أشرنا إلى رزاياه؛ والإفراط فيه مذمة، تبعث على الجور والاعتداء)). الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، ص ص: 302 – 304.

ومنعـــا لكـــل التبـــاس، أو خــــلاف؛ وتجنبـــا للمجازفـــة بالتحليـــق بعيـــدا. يستحســـن التوجـــه مباشـــرة نحـــو صاحـــب مفهـــوم ((**العصبيـــة**)) كمصطلـــح؛ ابتكـــره مـــن أجـــل بلـــورة فكـــرة راودتـــه؛ تتعلـــق بدراســـة ظاهـــــرة اجتماعيــــة؛ لاحظهـــا في البـــلاد الإسلاميـــة، والمغربيـــة عـــلى الأخـــص. إذن.. فالتعـــرف عـــلى المصطلـــح مـــن مصـــدره الأول أجـــدى، وأنفـــع؛ بـــدلا مـــن الغـــرق في تعاليـــق فلسفيـــة لا داعي لهـــا.



نظريـــة ابـن خلـــدون

إن المفهـــوم الاصطـــلاحي ـ عـــادة ـ يكمـــل المفهـوم اللغـوي ويثريـه. فالمنطلـــق فـي الأسـاس كـــان لغويـاً؛ إذ يتحتـم عـلى المفهـوم الاصطـلاحي الإبقـاء عـــلى المنطلـق؛ وهـو المعـــنى اللغـــوي. ومـــن هنـــا يحـــدث التـدرج؛ بـدءاً بالمفهـوم الـّـذي يفيـــد: الربـــط، والشـــد، والتجمـــع، والاستـندارة بالـشيء، والإحاطـة بـــه. ثـــم يتـــم الانتقـال بشكـل متطـور بالمعـــنى ـ بعـــد ذلـــك ـ إلـى المفهـوم الاجتمـاعي؛ الـذي يـرمي إلى: الرابطـة الاجتماعيـة، والتلاحـم بيـن أعضـاء المجتمـع، والتكافـل الاجتمـاعي.

وصاحـب المفهـوم الاجتمـاعي هـذا هـــو عبـــد الرحمـــن بـــن خلـــدون؛ فهـــو مبدعـــه وواضعـــه. والآن.. لنســأل: كيـف توصـل ابـن خلـدون إلى ابتكـار هـذا المفهـوم الجديـد والطريـف للعصبيـة؟ وكيـف أضـحى هـذا المفهـــوم نظريـة اجتماعيـة؟ شغلـت علمـاء كثيريـن غربـاً، وشرقـاً.

ثمة إجابات عديدة على هذا السؤال. ويبدو أن أفضلها هي التفسيرات التي قال بها كل من: غاستون بوتول، وساطع الحصري، وعلي الوردي. ومجمل تلك التفسيرات تفيد بأن ابن خلدون ـ عندما ابتكر نظريته ـ كانت تدفعه حوافز عديدة؛ يمكن حصرها في عاملين اثنين: أحدهما خارجي، وثانيهما ذاتي. فالخارجي تعبر عنه الأوضاع الاجتماعية في المغرب الإسلامي. تلك الأوضاع التي تميزت بالصراعات العنيفة؛ بين سكان البادية، وأهل الحواضر والأمصار. ويبدو أن هذه الظاهرة المؤسفة ـ ذات الجذور العميقة في المجتمع المغربي ـ شغلت تفكير ابن خلدون فاجتهد كي يبحث عن تفسير ـ وربما عن علاج ـ لها.

أما العامل الذاتي فقد تفاعل، ونما داخل نفسية ابن خلدون؛ الذي كان بحكم نشأته العائلية[1]

[1] يرى ابن خلدون أن العصبية تتلاشى في البيئة الحضرية؛ بينما تقوى وتشتد في البيئة البدوية. وقد شرح ذلك في مقدمته. أما أثر الجذور العائلية على وضعه؛ فتتجلى من خلال كونه ينتمي إلى عائلة .أندلسية الأصل ذات حسب مرموق، ونسب عريق؛ انتقلت إلى تونس؛ أين كانت في خدمة سلاطين الدولة الحفصية؛ تبعا لما كانوا يتميزون به من خبرة، ومكانة علمية، وقدرة على التسيير الإداري. وعلى الرغم من المكانة العلمية، ومستوى الحسب الرفيع الذي تتميز به هذه الأسرة؛ فإنها وجدت أحوالها في الوسط التونسي غير مجدية، وفعاليتها محدودة نظرا لضعف العصابة؛ إذ كانوا مقطوعي الجذور. ويبدو أن عقدة ابن خلدون تكمن هنا.. إذ ربما سأل نفسه: من أين له العصبية؛ وهو الإشبيلي الغريب؛ والمتواجد ضمن بحر من العصبيات، والقبائل المتلاحمة..؟ وعليه فمقدمته تزخر بالفصول التي تدرس هذه الظاهرة المحيرة. انظر على سبيل المثال: ج، 2، ص ص: 592 ـ 593. 595 ـ 596. 601 ـ 603. 607 ـ 611.

ميالا إلى السلطة – من جهة – ومحباً للعلم والمعرفة؛ من جهة أخرى. وعليه فقد انجذبت نفسه – بحكم بيئته الحضرية، وعائلته ذات الحسب، والنسب – نحو السعي خلف السلطة، سواء كانت في شكل إمارة قد يؤسسها، أو مكانة مرموقة، وسلطة واسعة في دولة ما (كمرتبة حاجب مثلا). وبعد محاولات عديدة، ومناورات – يطول شرحها – أصطدم ابن خلدون بالواقع المر؛ وأحس بفشله في تحقيق طموحه. وهكذا اعتزل الناس، واعتكف متفرغاً للتفكير، والتأمل في علة فشله. وهنا جاء دور التفاعل؛ تفاعل العاملان معاً: الذاتي، والخارجي. وتم ذلك بعد التأمل في الواقع، والتفكير في العلل، والأسباب؛ التي كانت وراء فشله؛ على الرغم من كفاءته، واستعداداته الذهنية والمعرفية. وبالتعمق في التفكير اهتدى إلى العلة، ووجد أنها واحدة بالنسبة للعاملين. إنها إذن **العصبية**؛ إذ كانت هي العائق الرئيسي الذي وقف حيال تحقيق طموحه في المنصب والسلطان. وذلك نظراً لكونه يفتقر لشروطها؛ بحكم أنه حضري المنبت أولا، ومقطوع الجذور ثانياً. وعليه فكيف تدرج ابن خلدون بابتكار نظريته هذه..؟

1– بناء النظرية:

يبدو أن ابن خلدون لم ير في العصبية غاية في حد ذاتها. لأن الموضوع الذي شغله وساقه إلى

التأمل في تلك الظاهرة؛ هو محاولته بناء نظرية؛ يصل بفضلها إلى تفسير العلة التي تكمن وراء نشأة الدول؛ فانطلق بالتفكير في النشأة التاريخية للدولة أولا؛ بغرض معرفة الأسباب والشروط التي تنشأ بواسطتها الدولة. وبالتأمل العميق توصل إلى الفكرة الأساسية التي تكمن ضمن ما لاحظه من ظواهر في محيطه الاجتماعي؛ حيث تبين له أن ظاهرة **القوة والغلبة**. كانت بمثابة الفيصل القاطع، والعامل الحاسم في الحياة بالمغرب الإسلامي آنذاك؛ وذلك عندما لاحظ أن لا سلطان في تلك الديار إلا للقوي المتغلب.

وبعد الوصول إلى هذه النتيجة؛ أخذ ابن خلدون يتأمل في مصدر **القوة والغلبة**؛ وكيف يصبح بعضهم أقوياء يمتلكون شروط الغلبة؛ بينما يظل آخرون ضعفاء، ولا مناص لهم من الاستسلام والخضوع للمتغلبين. وهكذا.. انتهى به التأمل ـ بعد استقراء الشواهد التاريخية والاجتماعية ـ إلى اكتشاف حقيقة اجتماعية؛ تتمثل في ظاهرة **العصبية القبلية** التي رأى أنها تسود بلاد المغرب كافة؛ بحكم هيمنة النظم القبلية فيها.

ولفهم الكيفية التي يحتمل أن يكون ابن خلدون قد توصل بها إلى بناء نظريته؛ لا بد من معرفة ما يمكن أن يَتَتَبَّع من مراحل للوصول إلى رأي نهائي بخصوص نشأة الدولة؛ من خلال تصوره لدور

القوة والغلبة. على أنه يتوجب علينا هنا محاولة المقارنة بين ما يراه ابن خلدون؛ وبين ما تم وضعه من نظريات أخرى لنشأة الدولة؛ ثم التطرق لأثر العصبية على استقرار الدولة، والكيفية التي تسقط بها الدول بواسطة العصبية.

(1) ـ **نشأة الدولة:**

والآن.. يحق للقارئ أن يتساءل؛ عن المراحل المنطقية التي قطعها ابن خلدون أثناء تأمله، وعن موقفه تجاه بقية النظريات التي سبقه إليها مفكرون آخرون بخصوص **نشأة الدولة**؛ ثم قياس كل ذلك بما وصل إليه الذين أتوا بعده فيما يخص نشأة الدولة أيضاً. لأنه قد اتضح بأن ابن خلدون قد راجع ـ خلال تأمله ـ مخزونه العلمي والمعرفي الذي تزخر به ثقافته، ومطالعاته السابقة. حيث وجد أن المنطلق يكمن في المبدأ الذي أعلنه **أرسطو**،[1] ثم الفيلسوف العربي **أبو نصر الفارابي**.[2] وينطلق ذلك

---

[1] ما قاله أرسطو هو: **((الإنسان كائن سياسي بالطبع))**. والمقصود هنا هي السياسة المدنية.

[2] فمما قاله الفارابي في كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات: **((والإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها، ولا تنال الأفضل من أحوالها إلا بالاجتماع؛ جماعات منها كثيرة في مسكن واحد. والجماعات الإنسانية منها عظمى ومنها وسطى ومنها صغرى. والجماعة العظمى هي جماعة أمم كثيرة تجتمع وتتعاون. والوسطى هي الأمة. والصغرى هي التي تحوزها المدينة. وهذه الثلاثة هي الجماعات الكاملة. فالمدينة هي أول مراتب الكمالات. وأما الاجتماعات في القرى والمحال والسكك والبيوت فهي الاجتماعات الناقصة؛ وهذه منها ما هو أنقص جدا وهو الاجتماع المنزلي: وهو جزء للاجتماع في السكة: والاجتماع في السكة هو جزء للاجتماع في المحلة؛ وهذا الاجتماع هو جزء للاجتماع المدني. والاجتماع في المحال=**

المبدأ من قولهم: ((**الإنسان مدني بالطبع**)). فبهذه العبارة انطلق ابن خلدون في بناء نظريته.[1] حيث شرح الصورة التي يحدث بها الاجتماع؛ وذلك بإبراز حتمية وضرورة التعاون بين الناس؛ كل حسب تخصصه. عندها ينشأ الاجتماع الذي يلملم شملهم، ويوحد جهودهم؛ ويوفق بين مختلف نشاطات أفرادهم: الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية. فتظهر ــ عندئذ ــ الحاجة إلى تقديم خدمات معينة من طرف بعضهم لبعضهم الآخر؛ وذلك حسب تخصصاتهم وقدراتهم العقلية والعضلية. وتصبح ــ مع مرور الوقت ــ لكل عضو في المجتمع ممتلكات خاصة به؛ يحصل عليها بفضل ما كسبه بواسطة حسن تفكيره وبذل الجهد في عمله. ولما تتكدس الثروة ــ بفضل التفوق الإبداعي ــ لدى بعضهم؛ يتسرب الحسد والطمع إلى نفوس بعضهم الآخر؛ ممن ضحلت مجالات إبداعهم، وهزلت ميادين أفكارهم، وضعفت جهودهم الإنتاجية، وشحت خزائنهم ومدخراتهم؛ عندئذ يحاول المتطفلون منهم الاستفادة من خيرات غيرهم، ومشاركتهم ممتلكاتهم؛ فيلجئون إلى

=والاجتماع في القرى كلتاهما لأجل المدينة. غير أن الفرق بينهما أن المحال أجزاء للمدينة والقرى خادمة للمدينة. والجماعة المدنيّة هي جزء للأمّة؛ والأمّة تنقسم مدنا. والجماعات الإنسانية الكاملة على الإطلاق تنقسم أمما. والأمّة تتميز عن الأمّة بشيئين طبيعيين: بالخلق الطبيعيّة، والشيم الطبيعيّة؛ وبشيء ثالث وضعيّ؛ وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية؛ وهو اللسان؛ أعني اللغة التي بها تكون العبارة)). ص ص: 69 ــ 70.

[1] حيث كتب في مقدمته: ((إن الاجتماع الإنساني ضروري؛ ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: "الإنسان مدني بالطبع" أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم؛ وهو معنى العمران)). المقدمة ج: 1، ص: 420.

محاولة انتزاعها منهم؛ فيصدهم أصحاب الشيء. وهنا تنشب الفتنة؛ المؤدية إلى الاقتتال. وعندها يصل ابن خلدون إلى صلب الموضوع؛ أي للمرحلة التي تظهر فيها الحاجة إلى قيام **الوازع**؛ الذي يصد الظالمين، ويحمي المظلومين.[1] وهكذا يتوصل إلى نتائج منطقية يمكن تلخيصها في:

- أن الاجتماع الإنساني أمر فرضته الطبيعة، وبالتالي فهو ضروري.
- أن العدوان أمر محتوم؛ لأنه طبيعي — أيضا — في النفس البشرية.
- وعليه فلا بد من قيام **الوازع**؛ الذي يمكن بواسطته كبح الظالمين، والذود عن المظلومين، ومنع حدوث أي عدوان من قبل أطراف قوية على أطراف أخرى ضعيفة.[2]

---

[1] يقول ابن خلدون في هذا: **((ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر — كما قررناه — وتم عمران العالم بهم؛ فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض؛ لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم... فيكون ذلك الوازع واحدا منهم؛ يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة؛ حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان؛ وهذا هو معنى الملك. وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للإنسان طبيعية؛ ولا بد لهم منها. وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم — على ما ذكره الحكماء — كما في النحل والجراد؛ لما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والإتباع لرئيس من أشخاصها متميز عنهم في خلقه وجثمانه))**. المقدمة، ج: 1، ص: 422. أنظر أيضا: ج: 2، ص: 682.

[2] يكون الوازع إما ذاتي؛ مصدره التربية الدينية، والخلقية؛ بحيث يكبح الإنسان نفسه عن الظلم، وغيره؛ أو يكون وازعا أجنبيا؛ إذ يصدر عن مؤثر خارجي؛ وهو السلطة القاهرة. وهذا النوع هو ما يقصده **ابن خلدون** بالذات. وقد أضاف **ساطع الحصري** وازعا ثالثا؛ رأى أن **ابن خلدون** قال به، وهو الوازع العقلي؛ وهو الذي ينشأ من حكم العقل؛ من خلال وضع سياسة يتفق عليها. أنظر كتاب دراسات عن مقدمة **ابن خلدون**، ص ص: 283 — 285. العصبية والدولة، ص ص: 248.

وبقيام الوازع – الضابط والمحافظ على تحقيق السير الحسن في المجتمع؛ أي مجتمع كان – ينشأ أول شكل من أشكال السلطة. وهذه السلطة تتدرج – طبعا – من صورتها البدائية البسيطة إلى صورة أخرى متطورة. ففي البداية تكون السلطة على شكل رئاسة أو مشيخة؛ لها صلاحيات استشارية غير قاهرة؛ ثم تنمو وتشتد؛ بتدرجها نحو الشكل الذي يعرف – فيما بعد – بالملك؛ ذي القوة القاهرة والسلطان المطلق.

وجملة القول.. هي أن الطبيعة التي سنها الله سبحانه وتعالى في الكون؛ تقتضي الاجتماع البشري؛ كما تقتضي وجود العمران. ولما كان العدوان – أيضاً – من مقتضيات الطبيعة؛ فإنه يستدعي التوفيق بين تلك المقتضيات. لذا تحتم أن يقوم في المجتمع وسيط – قد يسمى حاكماً – يمكنه تحقيق العدالة بين الناس، ويفصل في القضايا والخلافات؛ كلما حدث خصام أو حصل تشابك في المصالح، أو وقع تضارب في الأهداف. وبذلك ظهر ما يسمى بالوازع، أو بالأحرى الحاكم؛ الذي أضحى وجوده من الضرورات المحتومة، والمطلوبة؛ لسلامة البقاء، ودوام الحياة. وبطبيعة الحال. فذلك الوازع يحتاج – بدوره – إلى معونة؛ لكي يقوم بمهامه على أتم وجه وأفضله. عندئذ يشرع في استخدام معاونين ومساعدين؛ الأمر

الذي يستلزم ظهور هيئة متماسكة سميت ـ فيما بعد ـ بالحكومة، أو الدولة.

وبهذا التفسير يعلل ابن خلدون قيام الدولة؛ ثم يقول: ((**والسبب الطبيعي الأول في ذلك على الجملة أن الدولة، والملك للعمران؛ بمثابة الصورة للمادة؛ وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة؛ أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالدولة دون العمران لا تتصور؛ والعمران دون الدولة، والملك متعذر؛ لما في طباع البشر من العدوان؛ الداعي إلى الوازع؛ فتتعين السياسة لذلك؛ إما الشرعية، أو الملكية؛ وهو معنى الدولة. وإذا كانا لا ينفكان فاختلال أحدهما مؤثر في اختلال الآخر؛ كما أن عدمه مؤثر في عدمه**)).[1] والوازع ـ حسب رأي ابن خلدون ـ لا يكون وازعاً إلا من كان يحظى بعصبية قوية تسانده، وتوفر له سلطة قاهرة؛ تمكنه من التحكم بقوة وغلبة؛ تؤهلانه لصد أشكال العدوان؛ على اختلاف أصنافه وتباين شدته. وعليه فهو يُخرج من هذه الصفة رؤساء القبائل، وشيوخها؛ لأن حقيقة الوازع لديه هي كما يقول: ((**فلا بد أن يكون متغلب عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك. وهو أمر زائد على الرياسة؛ لأن الرياسة إنما سؤدد؛ وصاحبها متبوع؛ وليس له**

[1] المقدمة، ج: 3، ص ص: 1017 ـ 1018.

عليهم قهر في أحكامه. وأما الملك فهو التغلب، والحكم بالقهر)).[1] إذن فالوازع ليس شيخا لفئة معينة فحسب؛ ولا رئيس قبيلة فقط. كما أن القبيلة ليست هي الدولة؛ تلك الدولة التي يسميها ابن خلدون في مواضع عديدة: **الملك**.[2]

فما ذكره ابن خلدون ـ كما هو واضح من خلال نصوص عديدة ـ تتحدد أركان الدولة؛ كما يتصورها ابن خلدون. ومن خلالها ـ أيضا ـ يمكن ملاحظة الاتفاق بين ما جاء فيها، وبين ما ذكره الباحثون المحدثون من نظريات تحدد أركان الدولة.[3] وفي سياق النص الوارد في الهامش السابق؛ يضرب ابن خلدون بعض الأمثلة التي تخص ملوك الأمازيغ، وأمرائهم في عهود مختلفة؛ يظهر فيها مدى علاقتهم بالفرنجة؛ عندما كانوا يسيطرون على بلادهم؛

---

[1] المقدمة، ج: 2، ص ص: 609.

[2] ويعرفها بقوله: **((وإنما الملك في الحقيقة لمن يستعبد الرعية، ويجبي الأموال، ويبعث البعوث، ويحمي الثغور؛ ولا تكون فوق يده يد قاهرة. وهذا معنى الملك، وحقيقته في المشهور. فمن قصرت به عصبيته عن بعضها: مثل حماية الثغور، أو جباية الأموال، أو بعث البعوث؛ فهو ملك ناقص: لم تتم حقيقته. كما وقع لكثير من ملوك البربر في دولة الأغالبة بالقيروان. ولملوك العجم صدر الدولة العباسية. ومن قصرت به عصبيته أيضا عن الاستعلاء على جميع العصبيات، والضرب على سائر الأيدي، وكان فوقه حكم غيره؛ فهو أيضا ملك ناقص: لم تتم حقيقته؛ وهؤلاء مثل أمراء النواحي ورؤساء الجهات: الذين تجمعهم دولة واحدة. وكثيرا ما يوجد هذا في الدولة المتسعة النطاق؛ أعني توجد ملوك على قومهم في النواحي القاصية يدينون بطاعة الدولة التي جمعتهم))**. المقدمة، ج: 2، ص ص: 683 ـ 684.

[3] أجمع المنظرون المحدثون على ضرورة توافر بعض المقومات لكي يصبح الكيان القائم دولة. وأشهر تلك المقومات تتلخص في عناصر ثلاثة: الشعب (أو الرعية)، والإقليم المحدد، والتنظيم السياسي الذي يقسم المجتمع إلى حكام، ومحكومين. انظر كتاب **طعيمة الجرف**؛ نظرية الدولة، ج: 1، ص: 52.

قبل الفتح الإسلامي، وعلاقتهم ببني الأغلب، والفاطميين، والأمويين بالأندلس. مع التطرق إلي شواهد تاريخية أخرى؛ تخص ملوك العجم؛ مع الدولة العباسية، وملوك الطوائف أيام الإسكندر، ومن جاء بعده من ملوك اليونان. والقصد من تلك الإستشهادات؛ هو البرهنة على اختلاف نماذج وأشكال الدول؛ وتصنيفها بين ما هو عام؛ كامل السيادة؛ وبين ما هو ناقص السيادة؛ وتابع لدول أخرى أكثر شمولا وقوة.

والآن.. وبعد الوصول إلى هذه النتيجة؛ التي يستفاد منها أن قيام الوازع حتمية طبيعية؛ وبالتالي فقيام الوازع يستدعي نشأة الدولة؛ التي تحكم الناس، وتصد الظالم عن المظلوم. وبعد تحديد الصورة؛ التي تُعَرِّف بالوازع، والدولة.. فما هي الكيفية التي تنشأ بها الدولة..؟ أو ـ بالأحرى ـ ما هي الوسيلة التي تنشأ بواسطتها الدولة في المفهوم الخلدوني..؟

(أ) ـ نظرية القوة والغلبة:

يجيب ابن خلدون ـ بكل ثقة ـ عن الكيفية التي تنشأ بها الدولة، أو الوسيلة التي تستخدم في قيامها؛ وذلك حينما يذكر بأن الوسيلة عموماً هي **العصبية**. غير أن العصبية ـ في حد ذاتها ـ ليست هي محور نظريته؛ كما يعتقد بعضهم. بل المحور الحقيقي

هو مبدأ **القوة والغلبة**. لأن العصبية بدون قوة وغلبة لا معنى لها. كما أن القوة والغلبة تتحقق ـ غالبا ـ بواسطة العصبية.[1] إذن فماذا يفهم من هذا؟ يبدو أن ابن خلدون لا يسمح بالفصل بين المبدأين: (مبدأ العصبية، ومبدأ القوة والغلبة). فهما عنده بمثابة وجهين لدينار واحد. غير أن الأسلوب الذي كتب به نصوص نظريته؛ يوحي بأن مبدأ الغلبة أمر لازم، وضروري؛ ولا يقبل بغيابه؛ حيث يستعمل عبارة **((إن الرياسة لا تكون إلا بالغلب))**. وهذا أسلوب قاطع لا استثناء فيه. أما بخصوص العصبية؛ فعبارة ابن خلدون لا تحمل معاني الجزم، والقطع؛ وإن أكده. إذ جاءت العبارة هكذا: **((والغلب إنما يكون بالعصبية))**. **((فلا بد في الرياسة... أن تكون من عصبية غالبة))**. **((وإن المغالبة... إنما تكون بالعصبية))**.[2]

---

[1] **ويشير ابن خلدون إلى ذلك بقوله: ((ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب؛ وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب؛ ليقع الغلب بها، وتتم الرياسة لأهلها))**. المقدمة، ج: 2، ص: 598. ثم يضيف في فصل آخر: **((وذلك أن الرياسة لا تكون إلا بالغلب؛ والغلب إنما يكون بالعصبية ـ كما قدمناه ـ فلا بد في الرياسة على القوم؛ أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة، واحدة. لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم؛ أقروا بالإذعان، والإتباع. والساقط في نسبهم بالجملة لا تكون له عصبية فيهم بالنسب؛ إنما هو ملصق لزيق؛ وغاية التعصب له بالولاء، والحلف))**. نفسه، ص: 599. ويقول أيضا في فصل اخر: **((أن المغالبة، والممانعة؛ إنما تكون بالعصبية؛ لما فيها من النّعْرة، والتّذامر، واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه. ثم إن الملك منصب شريف ملذوذ؛ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية، والشهوات البدنية، والملاذ النفسية؛ فيقع فيه التنافس غالبا؛ وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غُلب عليه؛ فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة؛ وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية))**. نفسه، ص: 631.

[2] راجع هذه الأمثلة في التعليق السابق، أو في المقدمة، ج: 2، ص ص: 598. 599. 631.

إذن فالغلبة تحتل مكانة أولى؛ في نظرية ابن خلدون. فإذا تحققت يصبح أمر قيام الدولة ممكنا. وإذا كانت الغلبة تتم ـ في الغالب ـ بواسطة العصبية؛ فإنها يمكن أن تتحقق بواسطة عامل آخر؛ غير العصبية. وهنا يمكن فهم السبب في استعمال ابن خلدون أسلوب القطع عندما تكلم عن الغلبة، وتجنب ذلك الأسلوب عند الحديث عن العصبية. بل ربط العصبية بالغلبة؛ لكي تحقق هدفها.

والآن .. كيف تتوصل العصبية بواسطة القوة والغلبة إلى إنشاء دولة..؟ في البداية لا بد للعصبية أن تحقق هدفها الأول كمنطلق لها. ويتمثل ذلك في توصلها إلى تحقيق مبدأ القوة والغلبة. وهذا أمر لا بد منه. ثم تتدرج ـ بعد ذلك ـ إلى الأمام؛ نظراً للنزعة الكامنة في العصبية؛ تلك النزعة التي تحفزها للتطلع نحو تشييد ملك ودولة؛ وذلك هو الهدف الثاني لها. فرئيس القبيلة.. ينتقل إلى مرتبة الملك؛ عندما تتوفر لديه القوة والغلبة. ولكن ذلك الأمر لا يتحقق إلا بالتدريج؛ وعبر مراحل. ففي البداية يرأس ذلك الشيخ أسرة أو عشيرة؛ يستفيد من قوتهما، ونفوذهما. وهذا يعرف في اصطلاح ابن خلدون **بالعصبية الخاصة** أو **العصبية الكبرى**.[1] ويسميها ساطع الحصري **العصبية البسيطة**.[2]

---

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 598.

[2] دراسات عن مقدمة ابن خلدون: ص: 338.

ولكي يتمكن ذلك الشيخ من تحقيق هدفه في الملك؛ لا بد أن تتوفر فيه بعض الصفات الخلقية، والمادية؛ إذ يحتاج إلى سجايا خلقية حميدة، ومستوى مادي معين؛ يؤهلانه لمرتبة السؤدد والرئاسة. وعليه.. فلا بد أن تتحقق فيه ما يسميه ابن خلدون بالخلال، والسجايا الفاضلة؛ بالإضافة إلى الثروة الوافرة، والكرم الحاتمي.. وكل هذه الشروط ـ طبعاً ـ تدعم عصبيته، وتعزز مكانتها؛ ولا بد من تلك الشروط لكي يتمكن ـ بعصبيته الخاصة ـ من الوصول إلى الأهداف المنشودة. وهكذا يسعى ذلك الشيخ ـ بفضل ما يتمتع به من صفات خلقية، وما يمتلكه من ثروة، وما تقدمه له عصبيته الخاصة من قوة وغلبة ـ إلى توحيد العشائر الأخرى؛ التي تنتمي إلى **عصبيته العامة**؛ أو **الصغرى** كما يسميها ابن خلدون؛[1] وقد سماها ساطع الحصري **العصبية المركبة**.[2] وذلك في حال اجتماع العصبيات المتقاربة، وتوحيدها ضمن عصبية شاملة، ومركبة من عصبيات عديدة. ولكن تلك الوحدة لا يمكن تحقيقها إلا إذا كانت إحدى العصبيات متغلبة على غيرها؛ عندها تمتزج العصبيات كلها في عصبية واحدة. فالتوحد هنا ـ بطبيعة الحال ـ لا يتم بسهولة ويسر، أو بشكل تلقائي؛ بل يحتاج هذا العمل إلى قوة وغلبة؛ حيث يقول ابن خلدون: ((إذ

---

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 598.

[2] دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص: 338.

بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه؛ لما في طبائع البشر من استعصاء؛ ولا بد في القتال من العصبية)).[1]

وعندما يتم توحيد الأسر، أو العشائر؛ يسعى ذلك الرئيس ـ أيضا ـ إلى توحيد عصبيته العامة؛ في إطار أوسع، وأشمل من الشكل الأول. فيلجأ إلى جمع شمل القبائل؛ الأقرب، فالأقرب إليه من حيث النسب.. وهكذا حتى تصبح عصبيته من القوة؛ بحيث تكافئ قوة الدولة القائمة. عندئذ يفاتنها، ويحاربها؛ على أن ذلك يتم بالمطاولة لا بالمناجزة. وعليه فقد ينتج عن ذلك كله أحد أمرين: أما أن تدرك العصبية الناشئة الدولة القائمة في لحظات هرمها، وشيخوختها؛ فتستولي عليها، وتسقطها؛ ثم تقيم دولتها الجديدة على أنقاضها. وإما أن تجدها في عز قوتها، وعنفوانها؛ وعندها تضطر تلك العصبية الفتية إلى إتباع الدولة، والرضوخ لها، والاندماج ضمنها. ومن ثمة.. الدخول في ظل سلطانها. فتضحى من أنصارها، وأتباعها.

إن صاحب العصبية ـ هنا ـ يعتمد كليا على مبدأ **القوة والغلبة** في مسعاه؛ لإنشاء دولته المنشودة. على أن مبدأ القوة والغلبة يتم ـ في هذه الحال ـ بواسطة العصبية. فالدولة لا تتحقق لمن يطلبها بدون قوة وغلبة؛ ومن استطاع تحقيق شرط القوة

---

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 593.

والغلبة يسهل عليه تحقيق أهدافه في إقامة دولة. ولكن يشترط عند تحقيق هذا المبدأ ــ في المجتمعات القبلية ــ أن تتوفر العصبية الفياضة؛ ذات القوة والفعالية؛ فهي ضرورية ولازمة. وفي حال الافتقار إليها يصعب الوصول إلى منصب السلطان. وبهذا تتضح الخلاصة التالية:

ــ نشأت الدولة لضرورة اجتماعية؛ اقتضاها الاجتماع الإنساني.

ــ تم نشوء الدولة بواسطة القوة والغلبة؛ تلك الغلبة التي انبثقت عن عصبية رئيس وحدة اجتماعية؛ قد تكون: عشيرة أو بطن، أو قبيلة.

ــ في البداية تكون سلطة حاكم القبيلة استشارية؛ غير قاهرة، ولا ملزمة لغيره؛ ثم تتطور إلى شكل أشد وأكثر نفوذاً.

ــ الوازع ــ في الحال الأولى ــ لا يكون رئيس قبيلة فحسب ــ كما يبدو في الظاهر ــ بل هو العرف القبلي، وحكم الجماعة.

ــ يتدرج شيخ القبيلة في مراتبه السلطوية؛ من مرتبته الاستشارية إلى منصب الملك بمراحل محسوبة؛ حتى يحقق غرضه بالقوة والمطاولة.[1]

---

[1] حيث يقول ابن خلدون: ((وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة؛ طلب ما فوقها. فإذا بلغ رتبة السؤدد، والأتباع؛ ووجد السبيل إلى التغلب، والقهر لا يتركه؛ لأنه مطلوب للنفس. ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية؛ التي يكون فيها متبوعا. فالتغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت)). المقدمة، ج: 2، ص: 609.

إذن.. فقد اتضح أن ابن خلدون وضع تصورا للكيفية التي قد تنشأ بها الدولة في المجتمع الذي عاش فيه. وبذلك يمكن اعتباره المبتكر الحقيقي لنظرية **القوة والغلبة**؛ وهو ما يراه علماء كثيرون. وقد توصل إلى هذه النتيجة؛ بعد أن مزج نظريته بالنظرية المنسوبة إلى فلاسفة اليونان. وهي نظرية التطور العائلي. والغريب في الأمر.. أن جل الذين درسوا النظريات المختلفة التي تفسر نشأة الدولة. تجاهلوا مشاركة ابن خلدون في بناء بعض تلك النظريات. وتكون الغرابة أكثر حدة؛ عندما نجد أن كثير من الباحثين العرب؛ انساقوا خلف من يجهل تراثهم؛ وساروا في ذلك النهج المجحف لمآثر المفكرين المسلمين والعرب؛ مع أنه لا يمكن نكران المساهمة التي قام بها ابن خلدون؛ خاصة عندما ثبت أنه هو المبتكر الحقيقي لنظرية القوة والغلبة. ومن الغريب أن يصرح **محمد عابد الجابري** بالإنكار التام لما يمكن أن يكون **ابن خلدون** قد قام به في معالجة إشكالية سلطة الدولة؛ سواء كان ذلك بواسطة الحق الإلهي، أو العقد الاجتماعي، أو بالتنازع والغلبة. وقد تصدى **ملحم قربان** بالرد على **الجابري**؛ فكان ــ كما يبدو ــ أقوى حجة وأدق فهماً **لابن خلدون**.[1] ومن جهة أخرى تطرقت **سفيتلانا باتسييفا** إلى موضوع القوة والغلبة في نظرية

[1] العصبية والدولة، ص ص: 298 ــ 300. وخلدونيات، ص ص: 356 ــ 368.

ابن خلدون؛ غير أنها عارضت ما توصل إليه، وما فهمه منها بعض المفكرين الغربيين؛ إذ رأت أن **ابن خلدون** لم يقصد ما فهمه وروج له ـ كما قالت علماء البرجوازية النمساوية الألمانية ـ ممثلة بـ. **كريمر (1828 ـ 1890م)**، و ل. **جمبلوفيتش (1838 ـ 1909م)**؛ ثم اتهمت هذا الأخير بأنه حاول تأسيس نظرية عنصرية مناقضة للماركسية. ويبدو أن **سفيتلانا** ليست الوحيدة التي تفهم نظرية **ابن خلدون** بشكل مخالف لأولئك المستشرقين الألمان والنمساويين؛ إذ أن **إيف لاكوست** يرى ـ هو الآخر ـ أن **ابن خلدون** لا يقصد ما فهمه أصحاب النظريات المغلوطة؛ كما قال..[1]

ومع هذا فمن الواجب التنويه بالقلة القليلة من الباحثين الذين أنصفوا، وتنزهوا عن الأهواء. ومن هؤلاء علماء غربيون؛ يقف على رأسهم عالمان من علماء الاجتماع الحديث؛ هما: **أوبنهايمر** OPPENHEIMER **وجمبلوفيتش** GUMPLAWIEZ؛ إذ قام هذان العالمان بأبحاث اجتماعية في موضوع الدولة؛ انتهيا من خلالها إلى ما قال به ـ من قبل ـ **ابن خلدون**؛ من أن مبدأ **القوة والغلبة** هو الشرط الأساسي في النشأة

---

[1] **فيقول لاكوست معترضا: ((ويمكننا أن نعجب من كونهم استطاعوا إيجاد شيء من العبقرية في هذه النظريات ـ وهي نظرياتهم بالفعل ـ التي هي محدودة القيمة. ذلك أن فكر ابن خلدون؛ المسوّي على هذا النحو؛ يبدو بالفعل مؤكدا المذهب الرسمي لتعارض البدو مع الحضر. لكن هذا المذهب الذي يجعل من البدو المدمرين والفوضويين وسبب كل بلاء؛ ليس أقل ضعفا بسبب هذه النظريات التي تشكل تشويها للتحليل الخلدوني؛ وترى في هؤلاء البدو أنفسهم مؤسسي الدول الوحيدين.. والأمر هنا لا يتعلق إلا بالتناقض الأكثر وضوحا)).** العلامة ابن خلدون، ص: 117.

التاريخية للدولة. وعبر أوبنهايمر عن ذلك بقوله: **((إنك لترى؛ أينما وجهت البصر؛ قبيلة مقاتلة تتعدى على حدود قبيلة أخرى؛ أقل منها استعداداً للقتال؛ ثم تستقر في أرضها؛ مكونة جماعة من الأشراف فيها؛ ومؤسسة لها الدولة)).**[1] أما **جمبلوفيتش فيقول** هو الآخر: **((إن الأدلة التاريخية تثبت لنا أن النظرية الاجتماعية لتعاون الجماعات الاجتماعية والسلالية؛ كقوى أساسية دافعة للتطور التاريخي ليست نظرية جديدة... ولقد اقتنعت بأن الذي اكتشف هذا ــ باعتباره عالماً نظرياً للدولة ــ والحقيقة هو الكاتب العربي ابن خلدون)).**[2] ويقول أيضاً: **((إن الدولة نتيجة الغزو؛ هي قيام الظافرين طبقة حاكمة على المنهزمين)).**[3] ثم يقول: **((إن غزارة السكان والأحوال الجغرافية تجبر القبائل والعناصر المختلفة على أن تدخل في نضال بعضها البعض؛ ونتيجة لنضال العناصر، واستعباد إحدى القبائل للأخرى تنشأ "الشعوب والدول التاريخية"، وتتحول التجمعات السلالية كذلك إلى تجمعات اجتماعية؛ ونضال التكتلات السلالية يشكل الجوهر الأساسي للتاريخ)).**[4] ومن يراجع كتابات **جمبلوفيتش، وأوبنهايمر**

---

[1] ول، ديورانت؛ قصة الحضارة، ج: 1، ص: 44.

[2] العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ص: 113. عن ابن خلدون عالم الاجتماع العربي في القرن الرابع عشر ــ نشأة علم الاجتماع.

[3] قصة الحضارة، ج: 1، ص: 44.

[4] العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ص ص: 113 ــ 114. عن معركة الاجناس.

سيلاحظ أنهما قد اعترفا بكل صراحة؛ أنهما قد اقتبسا نظرية القوة والغلبة عن **ابن خلدون**.

ومن جهة أخرى نرى **نيتشه** NIETZ SCHE يؤمن بهذه النظرية؛ وإن كنا لا نعرف مدى إطلاعه على ما كتبه **ابن خلدون**؛ إذ يقول: **((إن جماعة من الوحوش الكواسر؛ شقراء البشرة؛ جماعة من السادة؛ بكل ما لها من أنظمة حربية، وقوة منظمة؛ تنقض بمخالبها المخيفة على طائفة كبيرة من الناس؛ ربما فاقتها من حيث العدد إلى حد بعيد؛ لكنها لم تتخذ بعد نظاماً يحدد أوضاعها... ذلك هو أصل الدولة)).**[1] وفي هذا الباب يقول سَمْنَر SUMNER: **((إن الدولة نتيجة القوة؛ وهي تظل قائمة بسند من القوة)).**[2] كما يقول راتسهوفر Tatzenhofer : **((العنف هو الأداة التي خلقت الدولة)).**[3] ويقول أيضاً لستروورد Lester Ward: **((تبدأ الدولة ـ باعتبارها مختلفة عن النظام القبلي ـ بأن يغزو جنس من الناس جنساً آخر)).**[4]

ويتفق **ول ديورانت** مع أقوال **ابن خلدون** بخصوص القوة والغلبة؛ وذلك من خلال ما كتبه في كتابه قصة الحضارة؛ حيث استشهد بأقوال عدد من المفكرين الغربيين؛ دون أن يشير إلى **ابن خلدون**؛ مع

[1] قصة الحضارة، ج: 1، ص: 44.
[2] نفسه، ص: 44.
[3] نفسه، ص: 44.
[4] نفسه، ص: 44.

أنـه ـ كمـا يبـدو ـ اطلـع علـى مـا كتبـه **أوبنهايمـر وجمبلوفـش**، ولا يجهـل مـا قـالاه عنـه. وفي ذلـك يقـول ول ديورانـت: **((وهـذا الإخضـاع العنيـف؛ إنمـا يقـع عـادة علـى جماعـة زراعيـة مستقـرة؛ مـن قبيلـة مـن الصائديـن والرعـاة؛ لأن الزراعـة تعلـم النـاس الأساليـب المسالمـة، وتروضهـم علـى حيـاة رتيبـة؛ لا يختلـف يومهـا عـن أمسهـا؛ وتنهكهـم بيـوم طويـل مـن عمـل مجهـد؛ مثـل هـؤلاء النـاس يجمعـون الثـروة؛ لكنهـم ينسـون فنـون الحـرب ومشاعرهـا؛ أمـا الصائـد، وأمـا الـراعي ـ وقـد ألفـا الخطـر، ومَـهـَـرا في القتـل ـ فإنهمـا ينظـران إلـى الحـرب كأنهـا ضـرب آخـر مـن مطـاردة الصيـد؛ لا تكـاد تزيـد عـن المطـاردة في خطرهـا؛ فـإذا نضـب معيـن الغابـات، ولـم يعـد يمدهـم بمـا يشتهـون مـن صيـد، أو إذا مـا قلـت قطعانهـم بسبـب اضمحـلال المـراعي؛ فـإن رجـال الصيـد والـرعي ـ عندئـذ ـ ينظـرون بعيـن الحسـد إلـى حقـول القريـة بمـا تحتويـه مـن ثمـار؛ وسرعـان مـا ينتحلـون تبريـراً للهجـوم ـ شأنهـم فـي ذلـك شـأن المحدثيـن في استسهـال هـذا الانتحـال ـ ثـم يغـزون، فيغلبـون، فيسترقـون، فيحكمـون)).**[1]

غيـر أن ول ديورانـت يسترسـل شارحـاً فكرتـه الـتي تنطـوي علـى نظـرة حديثـة؛ تبتعـد شيئـاً فشيئـاً عـن المنطلـق الأول؛ ذي المميـزات البدائيـة؛ فيقـول: **((لأن قيـام**

[1] نفسـه، ص ص: 44 ـ 45.

الدولة يقتضي تغيرا في مبدأ التنظيم الاجتماعي من أساسه؛ فيكون المبدأ هو أن يكون الحكم لمن يسيطر؛ بدل أن يكون لذوي القربى كما كانت القاعدة السائدة في المجتمعات البدائية. وإنما يكون نظام السيطرة في أنجح حالاته إذا ما ربط عدة جماعات طبيعية مختلفة؛ بعضها ببعض برباط يفيدها من نظام، وتجارة. وحتى وهو في هذه الحالة تراه لا يدوم طويلاً؛ إلا في القليل النادر. اللهم إلا إن كان التقدم في الاختراع قد زاد في قوة القوي؛ بأن وضع في يديه أدوات، وأسلحة تمكنه من كبت الثورة إذا اشتعلت... فمهما تكن بداية الدولة؛ فسرعان ما تصبح دعامة لا غنى عنها للنظام؛ لأنه إذا ما ربطت التجارة طائفة من القبائل والعشائر؛ نشأت بين الناس علاقات لا تعتمد على القرابة؛ بل تعتمد على ما بين الناس من اتصال. وإذن فلا بد لمثل هذه العلاقة من أساس للتنظيم يصطنع اصطناعاً؛ ونستطيع أن نسوق مجتمع القرية مثلاً لذلك. فالقرية هي التي حلت محل القبيلة، والعشيرة... على الدولة التي تعتمد على القوة وحدها سرعان ما يتقوض بناؤها؛ لأن الناس ـ وإن كانوا بطبعهم أغراراً فهم كذلك ـ بطبعهم ذوو عناد. والقوة مثل الضرائب يبلغ أكثر نجاحها إذا ما كانت خفية غير مباشرة. ومن هنا لجأت الدولة ـ لكي تبقى على نفسها ـ إلى أدوات كثيرة تستخدمها، وتصطنعها في

بث تعاليمها؛ كالأسرة، والكنيسة، والمدرسة؛ حتى تبني في نفس المواطن عادة الولاء للوطن، والفخر به)).[1]

فما قاله ـ هنا ـ **ول ديورانت** هو عبارة عن خلاصة لما ورد في فصول متفرقة بمقدمة **ابن خلدون**؛ وما عرف فيما بعد بنظرية العصبية، والقوة والغلبة. وإذا كان قد أغفل الإشارة إلى **ابن خلدون**؛ فإنه يكون قد تعرف على نظريته بواسطة آخرين؛ خاصة وأنه قد استشهد **بأوبنهايمر، وجملوفيش**.



[1] نفسه، ص ص: 45 ــ 47.

نظريات أخرى لنشأة الدولة

والآن.. أين يقف ابن خلدون؛ من بقية النظريات؛ التي تفسر النشأة التاريخية للدولة؟ تلك النظريات التي يجمع عليها المختصون في علم الاجتماع وفي القانون: الدولي والدستوري بالخصوص. وإذا ما تتبع القارئ ما كتبه أولئك العلماء سيلاحظ ــ حتماً ــ أنهم يختلفون في تحديد الأسباب؛ حيث يميل كل واحد منهم إلى نظرية معينة؛ يرى فيها المثال الحقيقي والعامل الأساسي في نشأة الدولة. ويمكن ــ في هذا المجال ــ إجمال تلك النظريات؛ في: نظرية التطور العائلي، والنظرية الدينية، ونظرية العقد الاجتماعي، ونظرية التطور التاريخي، والنظرية الماركسية.

(أ) ـ نظريـــة التطـــور العائـــلي:

أمـــا عـــن نظريـــة التطـــور العائـــلي؛ الـــتي تعـــود جذورهـــا إلى أصـــول فلسفيـــة يونانيـــة؛ وهي الـــتي قـــال بهـــا **أرسطـــو**. وهـــذه النظريـــة تعـــرف الدولـــة عـــلى أنهـــا عبـــارة عـــن نظـــام طبيـــعي، وكائـــن عضـــوي؛ خاضـــع للتطـــور؛ مـــن الشكـــل البسيـــط إلى المركـــب. ويـــرى أصحـــاب هـــذه النظريـــة أن العقـــل هـــو الـــذي يكشـــف قوانيـــن ذلـــك الكائـــن العضـــوي؛ نتيجـــة للغريـــزة الاجتماعيـــة المركبـــة في الإنســـان. ومنطلـــق التفكيـــر في ذلـــك يبـــدأ بمقولـــة **أرسطـــو**: **((الإنســـان كائـــن سيـــاسي بالطبـــع))**؛ ثـــم قـــول **ابـــن خلـــدون**: **((أن الإنســـان مـــدني بطبعـــه))**؛ لـــذا فقـــد تمكـــن ذلـــك الإنســـان مـــن إنشـــاء الأســـرة؛ الـــتي تعتبـــر هي الخليـــة الاجتماعيـــة الأولى. وطبعـــاً فقـــد تـــم لـــه ذلـــك كلـــه؛ بفضـــل مـــا يتمتـــع بـــه مـــن قـــوى طبيعيـــة؛ كغريـــزة التناســـل؛ وهـــي غريـــزة تســـعى بـــه لغايـــة حيويـــة؛ وهي حفـــظ النـــوع. وبعـــد أن شكـــل الإنســـان الأســـرة تمكـــن ـ أيضـــاً ـ مـــن إنشـــاء مـــا يعـــرف بالعشيـــرة؛ وهـــي عبـــارة عـــن مجمـــوع الأســـر؛ ذات الروابـــط الدمويـــة والأسريـــة الواحـــدة؛ ويحدث هـــذا ـ طبعـــاً ـ عندمـــا يتكاثـــر النســـل، وتتعـــدد الأســـر. وبعـــد العشيـــرة تتكـــون القبيلـــة؛ وهكـــذا يحـــدث التراكـــم والتكاثـــر؛ الأمـــر الـــذي يـــؤدي إلى إنشـــاء الدولـــة في آخـــر المطـــاف.

إذن فمـــا هـــو موقـــف **ابـــن خلـــدون** مـــن نظريـــة التطـــور العائـــلي؟ قبـــل الشـــروع في شـــرح مـــدى اتفـــاق **ابـــن**

خلدون مع هذه النظرية أو غيرها؛ لا بد من التذكير بأن هذه النظريات الشائعة الآن؛ قد تبلورت وضبطت في عصور متأخرة عن عصر **ابن خلدون**؛ وما نسجله هنا هو مجرد رصد وتقويم للعلاقة التي تربط بين نظرية **ابن خلدون** ـ في نشوء الدولة ـ وبين تلك النظريات التي صيغت ـ بشكل نهائي ـ في وقت متأخر. لذا فقد يتبادر إلى ذهن من يقرأ مقدمة ابن خلدون ـ منذ الوهلة الأولى ـ أنه من القائلين بنظرية التطور العائلي دون غيرها؛ خاصة عندما يقرأ قوله الذي افتتح به الباب الأول من الكتاب الأول في مقدمته؛ حيث يقول: ((**أن الاجتماع الإنساني ضروري؛ ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: "الإنسان مدني بالطبع" أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم؛ وهو معنى العمران**)).[1] وهذا المنطلق يعبر عن الفكرة التي قال بها حكماء اليونان؛ حين شرحوا الكيفية التي بدأ بها تشكيل سلطة المدينة. وقد عبر عنها **ابن خلدون** بكلمة **عمران**؛ التي هي من ابتكاره. وقد فضل استعمال كلمة **عمران** ـ حسبما يبدو ـ لأنه لم ير في السلطة حدودا تقتصر على المدينة فحسب؛ بل قرر أن تكون ـ أيضا ـ في البادية. لذا فهو يصنف العمران إلى **عمران حضري، وعمران بدوي**. ولكي يكمل الصورة في تعليل أسباب اختيار

---

[1] المقدمة، ج: 1، ص: 420.

الإنسان للاجتماع؛ فقد أضاف تصوره في إطار معتقده الديني؛ الذي يؤمن بأن الله وضع قوانين في الطبيعة الإنسانية؛ تحتم على الإنسان العمل والسعي إلى تحقيق ما سنه سبحانه وتعالى؛ في سبيل حفظ النوع وضمان بقائه في الحياة.[1]

ومن ثمة خلص ابن خلدون إلى تفسير الأسباب التي ألزمت المجتمع على الإقرار بضرورة وجود الحاكم في تلك الأوساط التي اختارت سبيل الاجتماع؛ حيث اعتبر أن وجود الوازع في المجتمع ـ أي مجتمع ـ أمر ضروري؛ تقتضيه الطبيعة البشرية. وتلك الطبيعة ـ طبعاً ـ لم تأت عبثاً، وبدون غرض؛

---

[1] حيث قال: ((أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وركبه في صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء؛ وهداه إلى التماسه بفطرته، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه. ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه؛ وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً؛ فلا يحصل إلا بعلاج كثير: من الطحن، والعجن، والطبخ. وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين، وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة: من حداد، ونجار، وفاخوري. هب أنه يأكله حباً من غير علاج؛ فهو ـ أيضا ـ يحتاج في تحصله حباً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه: من الزراعة، والحصاد، والدراس؛ الذي يخرج الحب من غلاف السنبل. ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة، وصنائع كثيرة؛ أكثر من الأولى بكثير. ويستحيل أن توفي بذلك كله، أو ببعضه قدرة الواحد. فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه؛ ليحصل القوت له ولهم؛ فيحصل بالتعاون قدرُ الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف. وكذلك يحتاج كل واحد منهم ـ أيضا ـ في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه... وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء، ولا تتم حياته؛ لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته؛ ولا يحصل له ـ أيضا ـ دفاع عن نفسه؛ لفقدان السلاح؛ فيكون فريسة للحيوانات، ويعاجله الهلاك عن مدى حياته، ويبطل نوع البشر. وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء، والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقائه، وحفظ نوعه. فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني؛ وإلا لم يكمل وجودهم، وما أراده الله من اعتمار العالم بهم، واستخلافه إياهم: وهذا هو معنى العمران)). المقدمة، ج: 1، ص ص: 420 ـ 422.

بل جاءت نتيجة لما ركبه الله ـ بحكمته ـ في البشر من غرائز وقوى؛ تتكفل بسلامة الجنس البشرى، وحفظ نوعه. وعليه فهو يقول: **((ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر ـ كما قررناه ـ وتم عمران العالم بهم؛ فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض؛ لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم. وليست آلة السلاح؛ التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم؛ عنهم كافية في دفع العدوان عنهم؛ لأنها موجودة لجميعهم. فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض. ولا يكون من غيرهم؛ لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم، وإلهاماتهم. فيكون ذلك الوازع واحداً منهم؛ يكون له عليهم الغلبة، والسلطان، واليد القاهرة؛ حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان؛ وهذا هو معنى الملك. وقد تبين لك ـ بهذا ـ أنه خاصة للإنسان طبيعية؛ ولا بد لهم منها. وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم ـ على ما ذكره الحكماء ـ كما في النحل والجراد؛ لما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والإتباع لرئيس من أشخاصها، متميز عنهم في خلقه، وجثمانه)).**[1]

وبهذا النص تتجلى الفكرة التي جعلته يكتشف ضرورة توفر مبدأ القوة والغلبة؛ وهذا المبدأ ـ كما هو واضح ـ استقرأه من ملاحظاته الخاصة؛

---

[1] المقدمة، ج: 1، ص: 422.

فجعل منها نظرية لبناء الدولة. ويتضح من خلال كل ما ذكر؛ أن **ابن خلدون** أقر بنظرية التطور العائلي بعد أن مزجها بفكرة القوة والغلبة التي ابتكرها.

(ب) ــ النظرية الدينية:

سبق القول عن نظرية التطور العائلي؛ أما بخصوص **النظرية الدينية**؛ والتي تسمى ــ أيضاً ــ **بالنظرية الثيوقراطية**؛ فيعتقد القائلون بها أن الدولة تكون عبارة عن نظام مقدس؛ أوجده الله، وفرضه على البشرية؛ لغاية أرادها؛ وهي تحقيق الاجتماع الإنساني. وعليه فإن للسلطة العامة قدسيتها؛ لأن الله هو الذي منح تلك السلطة للحكام. فأضحى ــ بحكم ذلك ــ **الحاكم هو ظل الله، وخليفته في الأرض**. ولهذه النظرية **ثلاثة أوجه**: نتجت عن التطور تاريخي؛ **أولها** ما يعرف **بنظرية تأليه الحاكم**؛ وهي تلزم الرعية بعبادة العاهل؛ كما كان يجري في **مصر القديمة، والصين القديمة، وروما**، وغيرها من الأمم القديمة. والوجه الثاني هي **نظرية الحق الإلهي المقدس**. وجاء ذلك نتيجة للصراع الذي نشب بين الكنيسة، وقياصرة روما؛ وحدث ذلك بسبب مقاومة الكنيسة لفكرة الألوهية؛ التي يدعيها القياصرة؛ فانتهى الأمر بهم جميعاً؛ إلى **الفصل بين السلطتين: الدينية**،

والزمنية؛ تبعاً للمقولة التي جاء فيها: ((دع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله)). وبذلك أصبحت السلطة الدينية من حق البابا؛ بينما انفرد الإمبراطور بالسلطة الزمنية. أما الوجه الثالث فيعرف بنظرية التفويض الإلهي؛ أو الحق الإلهي غير المباشر. وقد ظهر هذا الاتجاه عندما قامت الإمبراطورية المقدسة؛ في بداية القرن الثامن الميلادي؛ حيث جمعت الكنيسة السلطتين معاً؛ ثم فوضت السلطة الزمنية من بعدها للإمبراطور.

وإذا ما حاول الباحث تقصي موقف ابن خلدون من النظرية الدينية؛ سيجد أن بعض الآراء قد تضاربت بخصوص هذا الأمر. إذ ثمة من يرى أن ابن خلدون قال بالنظرية الدينية؛ بينما ينفي غيرهم ذلك. فهذا أرنولد توينبي يجمع بين عالمين كبيرين ينتميان إلى بلاد المغرب؛ وهما: القديس أوغسطين، وابن خلدون؛ حين قال أنهما قد تبنيا في كتابين لهما نظرية القانون الإلهي (شريعة الرب). وشرح ذلك بقوله: ((والاعتقاد بأن حياة الكون تحكمها (شريعة الرب)؛ اعتقاد موروث عن اليهودية، وشاركها فيه المجتمعان: المسيحي والإسلامي. وقد ورد هذا الاعتقاد في مؤلفين من أمهات الكتب؛ تشابها مذهلاً؛ لكن لا صلة لأحدهما بالآخر؛ وهما: 1 ــ مدينة الرب؛ من تأليف القديس أوغسطين. 2 ــ المقدمة؛ التي وضعها

ابن **خلدون** لتاريخه)).[1] ثم ضرب بعض الأمثلة عما ورد في **نظرية أوغسطين**؛[2] وفي المقابل لم يشر لما كان يقصده من زج اسم **ابن خلدون** ومقدمته في المسألة التي طرحها. غير أنه يفهم من ذلك اعتقاده بأن **ابن خلدون** ساهم بشكل رئيسي ـ مثل **أوغسطين**ـ في تكريس **نظرية شريعة الرب**. وهي بتعبير آخر **النظرية الدينية (الثيوقراطية)**. ويتولى ـ من جهة أخرى ـ **إيف لاكوست** بالرد؛ بصورة غير مباشرة على شكوك **توينبي**؛ نافياً أن يكون **ابن خلدون** من بين القائلين **بالنظرية الدينية**.[3] وهنا نتساءل: هل حقاً كان **ابن خلدون** من دعاة هذه النظرية؟ فمن تمعن في أقوال **ابن خلدون** سيكتشف ـ لا محالة ـ أنه

---

[1] مختصر دراسة للتاريخ، ج: 4، ص: 75.

[2] حيث أضاف قائلا: **((فأما نظرية القديس أوغسطين المستمدة من وجهة النظر اليهودية عن التاريخ؛ فقد أخذها المفكرون المسيحيون قضية مسلمة طوال حقبة تتجاوز الألف سنة؛ ووجدت آخر تعبير ثقة لها في كتاب 'بوسوييه "مقال في التاريخ العالمي" الذي نشر في عام 1681م))**. مختصر دراسة للتاريخ، ج: 4، ص: 75.

[3] حيث يقول: **((ونحن نذكر أن القديس أوغسطين قد أعاد تتابع أحداث سياسية؛ وبخاصة سقوط الأمبراطورية الرومانية؛ إلى مجمل مظهر الحضارة القديمة، وجهد لكي يفسر الكل بأسباب عميقة. ولكن هذه الأسباب العميقة بالنسبة له؛ تكمن في نظرات العناية الإلهية. لقد عاش ابن خلدون في إطار مجتمع تمارس فيه الإيديولوجيا الدينية؛ تأثيرا لا يقل عظمة عنه في البلدان المسيحية؛ ولكن بصدد تدخل الله في التطور التاريخي؛ هذه قضية أساسية بالنسبة لمفكر مسلم؛ (فالفتوحات العربية الكبرى خلال القرنين السابع والثامن هي أحداث دينية؛ بمقدار ما هي عسكرية)؛ فإن مفاهيم ابن خلدون لتختلف بكثير عن مفاهيم القديس أوغسطين. ولا جرم؛ أن مجمل فصول المقدمة تنتهي بصيغة إجلال الله. وبجملة الإذعان لمشيئته؛ ولكن مظاهر التقوى هذه ـ الصادقة ولا ريب ـ لم تكن إلا صيغة طقسية؛ على نحو ما كانت تنتهي به كل الفصول الأدبية. أو التاريخية ضمن الكتب العربية. وإذا لم نضع تقوى ابن خلدون موضع الشك؛ ينبغي لنا ـ مع ذلك ـ أن ندرك بأن حججه التاريخية لا تدع إلا مكانا جد محدود للتدخل الإلهي))**. العلامة ابن خلدون، ص: 191.

يعارض فكرة تعميم النظرية الدينية؛ إذ يرى أن الله خلق في الكون قوانين تنظمه، وتضبط سيره المتوازن. وعليه فقد ترك للمخلوقات حرية الاختيار، والحركة؛ في إطار قوانين الطبيعة؛ التي وضعها سبحانه وتعالى. ويبدو أن حديث **ابن خلدون** في هذا السياق هو الذي أوهم بعضهم بأنه أحد القائلين **بالنظرية الدينية**. ومرد ذلك الوهم هو بعض العناوين التي وضعها لفصول من مقدمته.[1]

هذا إلى جانب فصول كثيرة؛ تتضمن موضوع الدين وأثره على الدولة؛ غير أن ما ورد في مضمون تلك الفصول لا يفيد ما توهمه أولئك الباحثون؛ من أن **ابن خلدون** كان يقر **بالنظرية الدينية**. لأن استعماله عبارات ذات طابع ديني؛ هو أمر شائع في أساليب الكتابة آنئذ؛ ولا يعني ذلك أنه سلم **بالنظرية الدينية** كتفسير لنشأة الدولة؛ ومع هذا فهو لا ينفي حضور الله ووجوده في الكون؛ لأنه هو صانع هذا الكون، ومبدعه؛ غير أن الله وضع في الطبيعة

---

[1] مثل: ـ فصل في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية؛ من: نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة.
ـ وفصل أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك.
ـ وفصل في أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين؛ إما من نبوة أو دعوة حق.
ـ وفصل في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها.

قوانين؛ ترك لها شأن التحكم، والضبط في سير الحياة. بهذا المنطق كان يتكلم **ابن خلدون**.[1]

ومن عينات أقواله التي تنفي تبنيه **للنظرية الدينية**؛ هو التعليل الذي وضعه للرد على القائلين بذلك؛ حيث قال: ((**وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان** [أي البرهان الذي ذكره لتأكيد ضرورة الاجتماع، وضرورة قيام الوازع]؛ **حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي؛ وأنها خاصة طبيعية للإنسان؛ فيقررون هذا البرهان إلى غايته؛ وأنه لابد للبشر من الحكم الوازع، ثم يقولون بعد ذلك: وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله؛ يأتي به واحد من البشر؛ وأنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه؛ حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار، ولا تزييف.** وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه؛ إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك؛ بما يفرضه الحاكم لنفسه، أو بالعصبية؛ التي يقتدر

[1] نفى كثير من الباحثين أن يكون ابن خلدون قد قال بنظرية الحق الإلهي؛ من بينهم طه حسين الذي قال: ((وقد يحملنا هذا الرأي الأخير ـ إذا فسرناه تفسيرا حرفيا ـ على الاعتقاد بأن ابن خلدون كان يؤمن "بالحق الإلهي" (droit divin) ومع ذلك؛ فلا ابن خلدون، ولا غيره من فلاسفة المسلمين آمن بالحق الإلهي؛ على نحو ما فهمه بوسويه مثلا. فالقرآن ينص على أن جميع الناس خلفاء الله في أرضه، وليس ثمة من أسر أو أشخاص يصطفيهم الله. ويجب على المسلمين ـ دائما ـ أن يتبعوا الأوامر المنزلة؛ وهذه الأوامر تقضي عليهم باختيار ملكهم؛ فإذا اختاروه وجبت عليهم طاعته؛ ما ظل متبعا طريق الخير. فإذا حاد عن تلك الطريق؛ وجب على المسلمين عزله. واختيار سواه. تلك هي النظرية الإسلامية؛ التي لم يحاول ابن خلدون قط أن يدحظها أو يعدلها)). فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص ص: 98 ـ 99.

بها على قهرهم، وحملهم على جادته. فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس؛ الذين ليس لهم كتاب؛ فإنهم أكثر أهل العالم؛ ومع ذلك فقد كانت لهم الدول، والآثار؛ فضلا عن الحياة؛ وكذلك هي لهم لهذا العهد؛ في الأقاليم المنحرفة؛ في الشمال والجنوب. بخلاف حياة البشر فوضى؛ دون وازع لهم ألبته؛ فإنه يمتنع)).[1] ومما يزيد هذا الرأي وضوحا، وبلورة هو أنه ضمن بعض الفصول في مقدمته أراء تؤكد ما أقره من قبل؛ فمما قاله ــ على سبيل المثال ــ ضمن "فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم": ((وهذا لما قدمناه؛ من أن كل أمر تحمل عليه الكافة؛ فلا بد له من العصبية. وفي الحديث الصحيح كما مر: "ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه". وإذا كان هذا في الأنبياء؛ وهم أولى الناس بخرق العوائد؛ فما ظنك بغيرهم؛ ألا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية... وهكذا كان حال الأنبياء عليهم السلام؛ في دعوتهم إلى الله بالعشائر، والعصائب؛ وهم المؤيدون من الله؛ بالكون كله لو

---

[1] المقدمة، ج: 1، ص: 423. وفي فصل اختلاف الأمة في حكم الخلافة والإمامة يقول: ((وهذا المعنى ـ بعينه ـ هو الذي لحظه العلماء في وجوب النبوات في البشر؛ وقد نبهنا إلى فساده؛ وأن إحدى مقدماته أن الوازع إنما يكون بشرع من الله؛ تسلم له الكافة تسليم إيمان واعتقاد؛ وهو غير مسلم؛ لأن الوازع قد يكون بسطوة الملك وقهر أهل الشوكة؛ ولو لم يكن شرع؛ كما في أمم المجوس، وغيرهم؛ ممن ليس له كتاب، أو لم تبلغه الدعوة؛ أو نقول: يكفي في رفع التنازع معرفة كل وحد بتحريم الظلم عليه؛ بحكم العقل. فادعاؤهم أن ارتفاع التنازع إنما يكون بوجود الشرع هناك، ونصب الإمام هنا غير صحيح؛ بل كما يكون بنصب الإمام؛ يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة، أو بامتناع الناس عن التنازع والتظالم)). المقدمة، ج: 2، ص: 690.

شاء؛ لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة؛ والله حكيم عليم)).[1]

وجملة القول؛ فإن النظرية الدينية ـ كما هي محددة عند أصحابها ـ لم تؤخذ بعين الاعتبار لدى **ابن خلدون**؛ ولكنها ألقت ببعض الظلال الباهتة على فكر **ابن خلدون**؛ إذ كان تأثيرها البعيد غير مباشر؛ فامتزجت مع **نظرية القوة والغلبة**؛ التي ابتكرها **ابن خلدون**؛ غير أن عامل الدين لا يكون مصدراً للسلطة، ولا مقيماً للدولة بانفراد؛ دون **قوة وغلبة**؛ بينما يمكن **لنظرية القوة** أن تستغني عن **النظرية الدينية**؛ في معظم الأحوال، وبصورة مباشرة. وذلك لأن **ابن خلدون** يؤمن بأن المصدر الأساسي للعادات الطبيعية هي القدرة الإلهية. ولكنه سبحانه وتعالى يترك للمخلوقات الحرية في الحركة؛ ضمن إطار القوانين التي بثها في الطبيعة.

إذن فقد ثبت ـ في هذه الحال ـ أن **ابن خلدون** لم يقل **بالنظرية الدينية**؛ كما وضعها أصحابها

---

[1] المقدمة، ج: 2، ص ص: 638 ـــ 639. وقال أيضا ضمن "فصل في حقيقة الملك وأصنافه": **((الملك منصب طبيعي للإنسان؛ لأ نا قد بينا أن البشر لا يمكن حياتهم، ووجودهم إلا باجتماعهم، وتعاونهم، وتحصيل قوتهم، وضرورياتهم. وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة، واقتضاء الحاجات؛ ومدّ كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه؛ لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم، والعدوان بعضهم على بعض؛ ويمانعه الآخر عنها؛ بمقتضى الغضب، والأنفة، ومقتضي القوة البشرية في ذلك؛ فيقع التنازع؛ المفضي إلى المقاتلة؛ وهي تؤدي إلى الهرْج، وسفك الدماء، وإذهاب النفوس؛ المفضي ذلك إلى انقطاع النوع ـ وهو ما خصه الباري سبحانه بالمحافظة ـ واستحالة بقاؤهم فوضى؛ دون حاكم؛ يزعُ بعضهم عن بعض؛ واحتاجوا ـ من أجل ذلك ـ إلى الوازع؛ وهو الحاكم عليهم؛ وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملكُ القاهر المتحكم. ولا بد في ذلك من العصبية))**. المقدمة، ج: 2، ص: 683.

الأوائل؛ إذ كان يرى أن الدعوة الدينية وحدها لا تكفي ـ حتى وإن كان لا ينكر ما للعامل الديني من تأثير ـ وذلك لأنه يعتقد أن الدعوة الدينية وحدها لا تحقق نشأة الدولة؛ بل تحتاج تلك الدعوة إلى قوة العصبية وشوكتها. وعليه فمنذ البداية؛ نجده يعترض على الفلاسفة الذين يحاولون إثبات حتمية قيام الوازع، أو الحاكم في المجتمعات البشرية؛ بحجة أن هذا المنصب مفروض من الله بشرع ـ كما هو الحال في النبوة ـ وعليه فلا بد أن يتميز ذلك الوازع، أو الحاكم عن بقية الناس؛ بما خصه الله من فضائل، وأسرار تؤهله لمرتبة الحكم، والسلطان. وهذا ما شرحه في الفصول المذكورة من مقدمته.

(جـ)ـ <u>نظرية العقد الاجتماعي</u>:

هذا ما أمكن ذكره بخصوص **النظرية الدينية**. أما **نظرية العقد الاجتماعي**؛ فهي تعود بجذورها إلى **السفسطائيين** من الإغريق؛ وعلى رأسهم **أبيقورس**. إذ كانوا يعتقدون في قدرة الإنسان على صنع القيم؛ بإرادة منه. وعليه فهم يقولون أن الدولة ليست من عند الله؛ بل صنعها الإنسان؛ بغرض تنظيم حياته، والتوفيق بين مطالبه ومطالب الآخرين من جهة؛ وبين حقوقه وواجباته، وحقوقهم وواجباتهم من جهة أخرى. وبذلك تصبح الدولة عبارة عن اتفاق،

وعقد يتم بين الحاكم، والمحكومين. وهذا هو ما يعرف **بالعقد الاجتماعي**. وأهم المفكرين الذين قالوا بهذه النظرية فيما بعد؛ ثم قاموا ببلورتها؛ هم: الفيلسوف البريطاني **توماس هوبس (1588 ـ 1679)**، والفيلسوف البريطاني **جون لوك (1632 ـ 1704)**،[1] ثم الفيلسوف الفرنسي **جان جاك** روسو(**1712 ـ 1778**). **ونظرية العقد الاجتماعي** هذه ـ على ما يبدو ـ لا تلتقي مع **نظرية القوة والغلبة**؛ في كثير من الأحكام؛ ولا تنسجم ـ أيضاً ـ مع ما جاء في **نظرية التطور العائلي**؛ وربما تناقضت مع **النظرية الدينية**. وعليه فقد تكون ـ بالتالي ـ غير واردة في **المفهوم الخلدوني**.

وقد سبق **لطه حسين** أن عارض الرأي القائل: بكون **ابن خلدون** قد قال **بنظرية العقد**

[1] كان **هوبس** يرى في الإنسان الأول عبارة عن حيوان تطغى عليه غرائزه وانانيته؛ ويعيش في ظل قانون الغاب؛ إذ تجده إما معتديا على غيره أو تراه ضحية للاخرين. وقال واصفا حياة الإنسان الأول بقوله أنها كانت: ((**حرب كل إنسان على كل إنسان**)). وبذلك لم يكن أمام الفرد غير قوته وقدراته القتالية؛ لحماية ممتلكاته، أو للاستيلاء على ممتلكات غيره. وبذلك فقد تعذر ـ في هذه الفترة ـ تشكيل ما عرف بالمجتمع. ويسمي **هوبس** هذه المرحلة "**بالحالة الطبيعية**". ثم يرى أن الإنسان حاول ـ فيما بعد ـ ايجاد حل لمعاناته وخوفه المزمن؛ فاتفق مع افراد اخرين على العيش معا في سلام؛ في مقابل التنازل عن شيء من حريتهم؛ في مقابل تنصيب حاكم عليهم يتكفل بحمايتهم، ونشر العدل بينهم. وهنا تشكل المجتمع الإنساني الأول؛ الذي يستند الى **عقد** تم بين الحاكم والمحكومين. أما **جون لوك** فقد عارض نظرية **هوبس** بالتمام؛ وأنكر وجود ما سماه **بالحالة الطبيعية**؛ لأن **لوك** يعتقد بأن الإنسان كان مسالما بطبعه. ولمّا رغب في تطوير حياته إلى الأفضل؛ اتفق مع رفقائه على تكوين مجتمع؛ بغرض التعاون، والحفاظ على الممتلكات الفردية. وعليه فقد اتفقوا على تنصيب حاكم عليهم؛ بعد عقد تم بينهم. ونتيجة لتعارض النظريتين وتناقضهما فقد حاول **جان جاك** روسو التوفيق بينهما، وايجاد حل وسط؛ حيث قال أن **الحالة الطبيعية** كانت اعتيادية؛ ولم تكن **حالة حربية** تماما، ولا **حالة سلمية** مطلقا. أما **العقد الاجتماعي**؛ الذي عقد بينهم فقد جاء نتيجة لرغبة الإنسان في حياة منظمة؛ تضمن له العيش في سلام وأمان.

الاجتماعي؛ وذلك حين كشف الخطأ الذي وقع فيه البارون **دي سلان** في ترجمة المقدمة؛ الأمر الذي أوهم بعض المستشرقين أن **ابن خلدون** يعتبر من القائلين بهذه النظرية. وقد حاول **طه حسين** تصحيح الالتباس الناتج عن الترجمة التي قال أنها خاطئة؛ وهي ترجمة عبارة كتبها **ابن خلدون** يقول فيها: **((إن الملوك لا تحمل أنفسها على مثل هذا الغرر؛ ومن اعتمده فقد عرض نفسه للهلكة وانتقاض العقد))**. فترجمها **دي سلان** على أنها تعني: (**Le pacte social se briserait**)؛ بدلا من المعنى الصحيح وهو: (**Le noeud de la société se delierait**). ويقول **طه حسين**: إن العقد في المعنى الأخير هو الذي يرمي إليه **ابن خلدون**؛ ويقصد به كما قال: **((أن الحاشية، والجند إذا اعتقدوا أنهم بلا زعيم ولوا عليهم ملكاً آخر. وليس المقصود إطلاقاً عقدا يعقد بين الشعب وملكه؛ بل المقصود جيش يوقن بهلاك رئيسه؛ فيختار غيره بكل بساطة))**.[1]

---

[1] فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص: 71. والعبارة كاملة ــ كما وردت في مقدمة ابن خلدون ــ جاءت في سياق نقد ابن خلدون للأساليب الخاطئة التي اتبعها المورخون السابقون؛ تلك الأساليب الملينة بالخرافات والأساطير؛ حيث قال: **((وكثيرا ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة، وينقلونها، وتؤثر عنهم. كما نقله المسعودي عن الإسكندر: لما صدته دواب البحر عن بناء الإسكندرية: وكيف اتخذ تابوت الخشب، وفي باطنه صندوق الزجاج وغاص فيه إلى قعر البحر... في حكاية طويلة: من أحاديث خرافة مستحيلة: من قبل اتخاذه التابوت الزجاجي، ومصادمة البحر، وأمواجه بجرمه: ومن قبل أن الملوك لا تحمل أنفسها على مثل هذا الغرر؛ ومن اعتمده منهم فقد عرض نفسه للهلكة، وانتقاض العقدة، واجتماع الناس إلى غيره))**. المقدمة، ج: 1، ص ص: 410 ــ 411.

المهم أن الاختلاف هنا يدور حول ترجمة النص؛ حسبما فهمه كل من **دي سلان وطه حسين**؛ ولا يقوم هذا بالطبع كدليل على صحة ما ورد في ترجمة كل منهما؛ إذ صحة الدليل تستوجب البحث عما قاله ابن خلدون في مواضع أخرى من مقدمته. ومن تتبع فكر **ابن خلدون**؛ وما كتبه عنه المفكرون بعده؛ سيجد ـ لا محالة ـ أنه اطلع على كثير من قضايا السياسة المدنية اليونانية؛ وعليه فليس غريبا عليه معرفة ما قاله **السفسطائيون** ـ **وأبيقورس** بالتحديد ـ بخصوص مفهوم **العقد الاجتماعي**. ومع هذا فقد اختار طريقاً آخر؛ يميل إلى إلغاء التكافؤ، والمساواة، ويقر بمنطق **الإكراه**[1] **والقوة والغلبة**. ومن تتبع فكر **ابن خلدون** ـ بهذا الخصوص ـ سيجد أن مقدمته مليئة بهذه المعاني؛ الدالة على **قيام الدولة بالعصبية، والغلبة، والقهر**. ومع هذا فقد فتح باباً لقيام سياسة مدنية عادلة؛ ولكنها مفروضة؛ يلزم بعض الحكام بها أنفسهم، ويكره الرعية على القبول بها؛ مثل ما حدث في دولة الفرس.[2]

---

[1] وردت إشارات واضحة لهذا في "فصل في معنى البيعة"؛ حيث قال: **((فسمي هذا الاستيعاب أيمان البيعة؛ وكان الإكراه فيها اكثر وأغلب. ولهذا لما أفتى مالك رضي الله عنه بسقوط يمين الإكراه؛ أنكرها الولاة عليه))**. المقدمة، ج: 2، ص: 719.

[2] يقول ابن خلدون شارحا: **((فوجب أن يُرْجَع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة: يسلّمها الكافة، وينقادون إلى أحكامها؛ كما كان ذلك للفرس، وغيرهم من الأمم. وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها، ولا يتم استيلاؤها))**. المقدمة، ج: 2، ص ص: 686 ـ 687.

(د) ـ <u>نظريـــة التطـــور التاريـــخي</u>:

أمــا نظريــة التطـــور التاريــــخي؛ فـــلا يقبـــل أصحابهـا بالاقتصـار عــلى نظريـة واحـدة لتفسيــــر نشـــأة الدولـــة. إذ يعتقـــدون: أن الدولـــة عبـــارة عـــن ظاهـــرة سياسيـــة؛ تلـــت ظاهـــرة اجتماعيـــة؛ قامـــت بشكلهـــا الحـــالي؛ بعـــد تطـــورات تاريخيـــة، وبواسطـــة عوامـــل عديـــدة؛ تقـــوم عـــــلى: **الديــــن، والقرابـــــة، والأنشطـــــة الاقتصاديـــــة، والاجتماعيـــة، والقـــوة، والـــوعي السيـــاسي**. وإذا مـــا حللنـــا أفكـــار **ابــن خلــدون** ـ مــن خــلال مــا كتبــه في مقدمتـــه ـ يتضـــح أنـــه لا يبتعـــد كثيـــراً عـــن أصحـــاب النظريـــة التاريخيـــة. لأنـــه ـ كمـــا يبـــدو ـ لا يختلـــف معهـــم ســوى في كونـــه قـــد تـــوج نظريتـــه بمفهـــوم **القـــوة والغلبـــة**؛ واعتبرهـــا أساســـاً لكـــل النظريـــات؛ كمـــا خالـــف نظريـــة **العقـــد الاجتمـــاعي**؛ بالصورة المتفـق عليهـا؛ بالإضافـة إلـى ابتعـــاده عـــن **النظريـــة الدينيـــة**. المهـــم أنـــه لا يتناقـــض مـــع رأي الذيـــن يقولـــون بنشـــأة الدولـــة عـــن طريـــق عمليـــة تطويريـــة؛ ساهمـــت فيهـــا عوامـــل كثيـــرة.

والأمـــر الواضـــح في فكـــر **ابـــن خلـــدون**؛ أنـــه كـــان مـــن القائليـــن **بفكـــرة التطـــور في كـــل شـــيء تقريبـــاً**؛ إذ أنـــه يتصـــور حـــدوث التطـــور في الحيـــاة كلهـــا؛ وهـــو بذلـــك يدخـــل في عـــداد المنظريـــن لفكـــرة **التطـــــور فـــي الطبيعـــة**، ومـــن المؤسسيـــن **لنظريـــة التطـــور الاجتمـــاعي والتاريـــخي**. وقـــد نظـــر إلى الحيـــاة ـ منـــذ البدايـــة ـ عـــلى أنهـــا عبـــارة

عن سلسلة من الأنواع والمراتب والأحداث التي يرتبط أولها بآخرها؛ وهي مؤثرة في بعضها الواحدة تلو الأخرى. وقد بدأ تصوره للحياة منطلقاً من فكرة قال بها سابقوه؛ وهي أن الأرض كروية الشكل، ومحاطة بعنصر الماء، ووصفها بحبة العنب وهي طافية عليه؛ ثم يقول: **((فانحسر الماء عن بعض جوانبها؛ لما أراد الله من تكوين الحيوانات فيها، وعمرانها بالنوع البشري؛ الذي له الخلافة على سائرها)).**[1]

ويشرح بعد ذلك تصوره للحياة؛ من خلال حديثه عن **تطور الأنواع، وارتقائها**؛ وقد أجمع كثير من الباحثين والعلماء على أنه فاق في بعض آرائه **داروين**، وغيره من الارتقائيين.[2] ومما قاله **ابن خلدون** في هذا الموضوع: **((أنا نشاهد هذا العالم بما**

---

[1] المقدمة، ج: 1، ص: 424.

[2] فعلى سبيل المثال قال ساطع الحصري: **((إن مقدمة ابن خلدون تتضمن بعض الآراء والملاحظات التي تنطبق على نظرية التطور تمام الانطباق. والباحث المدقق يجد بين تلك الآراء والملاحظات ما يمكن أن يعتبر رشيما لهذه النظرية؛ على شكلها الحياتي العام biologique ما يمكن أن يعتبر تعبيرا صريحا ومكتملا لشكلها الاجتماعي الخاص)).** دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص: 301. **((إن فكرة "التطور التدريجي في الطبيعة" لم تكن من ابتكارات ابن خلدون؛ لأنها كانت موجودة عند إخوان الصفا أيضا. إلا أن رأي ابن خلدون في اعتبار القردة بمثابة النوع الواصل بين الإنسان وبين سائر أنواع الحيوان؛ أكسب هذه الفكرة طرافة كبيرة؛ وأما رأيه في "التطور التدريجي في المجتمعات" فقد زادها طرافة واتساعا، وحولها إلى نظرية هامة)).** نفسه، ص: 306. أما علي عبد الواحد وافي فيقول: **((وعرض [ابن خلدون] في المقدمة السادسة من الباب الأول، وفي الفصل الخامس من الباب السادس لموضوع هام من بحوث علم البيولوجيا (علم الحياة) وهو موضوع ارتقاء الأنواع، وانشعاب بعضها من بعض. وقد ذهب في هذا الموضوع مذهبا سبق به داروين Darwin وجماعة الارتقائيين Evolutionnistes فيما يقررونه بشأن ارتقاء الأنواع، وانشعاب أعلاها من أدناها، وتفرع الإنسان عن القردة العليا، أو تفرعها هي والإنسان عن أصل واحد مجهول)).** التمهيد للمقدمة، ج: 1 ص: 217.

فيه من المخلوقات؛ كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض؛ لا تنقضي عجائبه في ذلك، ولا تنتهي غاياته. وأبدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثماني. وأولاً عالم العناصر المشاهدة؛ كيف تدرج صاعداً من الأرض إلى الماء، ثم إلى النار؛ متصلاً بعضها ببعض. وكل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه؛ صاعداً وهابطاً، ويستحيل بعض الأوقات... ثم انظر إلى عالم التكوين؛ كيف ابتدأ من المعادن، ثم النبات، ثم الحيوان؛ على هيئة بديعة من التدريج: آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات؛ مثل الحشائش وما لا بذر له؛ وآخر أفق النبات؛ مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان؛ مثل الحلزون والصدف؛ ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط. ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر كل أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذي بعده. واتسع عالم الحيوان، وتعددت أنواعه؛ وانتهى في تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية؛ ترتفع إليه من عالم القردة؛ الذي اجتمع فيه الحس والإدراك، ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل؛ وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعده)).[1]

---

[1] المقدمة، ج: 1، ص ص: 508ــ 510. وقد تناول هذا الموضوع أيضا ضمن فصل في علوم الأنبياء عليهم السلام؛ حيث قال: ((وقد تقدم لنا الكلام في=

ثم تزداد فكرة **التطور الاجتماعي** وضوحا لديه؛ عندما يشرح الكيفية التي يتم فيها التطور بشكل تدريجي للحياة الاجتماعية، والأحداث التاريخية؛ حيث يقول: ((**ومن الغلط الخفي – في التاريخ – الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال؛ بتبدل الأعصار ومرور الأيام؛ وهو داء دَوِيٌّ شديد الخفاء؛ إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة؛ فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من الخليقة. وذلك أن أحوال العالم، والأمم، وعوائدهم، ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج مستقر؛ إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، والانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص، والأوقات، والأمصار؛ فكذلك يقع في الآفاق، والأقطار والأزمنة، والدول**)).[1] ولا يكتفي ابن خلدون

=الوحي؛ أول الكتاب في فصل المدركين للغيب. وبيّنّا هنالك أن الوجود كله؛ في عوالمه البسيطة، والمركبة؛ على ترتيب طبيعي؛ من أعلاها وأسفلها؛ متصلة كلها اتصالا لا ينخرم، وأن الذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التي تجاورها؛ من الأسفل إلى الأعلى؛ استعدادا طبيعيا؛ كما في العناصر الجسمانية البسيطة، وكما في النخل والكرم؛ من آخر أفق النبات؛ مع الحلزون، والصدف؛ من أفق الحيوان، وكما في القردة؛ التي استجمع فيها الكيس، والإدراك؛ مع الإنسان؛ صاحب الفكر والروية. وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق؛ من العوالم هو معنى الاتصال فيها)).
المقدمة، ج: 3، ص: 1116.

[1] المقدمة، ج: 1، ص ص: 399 – 400. ثم يضيف موضحا السبب في ذلك: **((والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد؛ أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه؛ كما يقال في الأمثال الحكميّة: "الناس على دين الملك". وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر؛ فلا بد وأن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم؛ ويأخذوا الكثير منها، ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك. فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول. فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم، ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضا بعض الشيء؛ وكانت للأولى أشد مخالفة. ثم لا يزال التدرج في المخالفة؛ حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة))**. نفسه، ص ص: 400 – 401.

بهذا؛ بل يتدرج في تصوره للكيفية التي يجد الإنسان نفسه بها مضطراً للاجتماع مع غيره من أبناء جنسه؛ ومن ثمة يتحتم عليه القبول بالوازع الذي يغدو حاكماً؛ يمنع الظالم عن ظلمه، ويحمي الضعيف من ظلم الأقوياء؛ وبذلك تظهر بوادر الدولة في المجتمع؛ نتيجة لتوفر شروط عديدة؛ ورد ذكرها من قبل.

ولا يتوقف **ابن خلدون** في تصوره للتطور عند نشوء الدولة فحسب؛ بل يقرر بأن لها ـ بعد نشأتها ـ مراحل وأطواراً لا بد أن تمر بها؛ وقد شرح ذلك ضمن "فصل في أطوار الدولة واختلاف أحوالها، وخلق أهلها، واختلاف الأطوار"؛ حيث يصفها على أنها:

ـ "**طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع**". وهو بهذا الاعتبار يكون هذا الطور هو طور النشأة.

ـ "**طور الاستبداد** [استبداد الملك] **على قومه، والانفراد دونهم بالملك، وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة**". وهذا الطور يمثل مرحلة قوة الدولة، وعنفوان سلطتها.

ـ "**طور الفراغ والدّعة لتحصيل ثمرات الملك؛ مما تنزِعُ طباع البشر إليه؛ من تحصيل المال، وتخليد الآثار، وبعد الصيت**". وفي هذا الطور تبرز مظاهر الحضارة في الدولة.

ـ "**طور القنوع والمسالمة**". ويمكن تسمية هذا الطور بطور البيات والسكون؛ إذ فيه يتوقف النشاط، وتشل الحركة الفاعلة.

ـ "**طور الإسراف والتبذير**". وهذا الطور هو طور انحدار الدولة نحو هاوية السقوط.

ولم يقتصر **ابن خلدون** في تصوره للتطور على هذه الحال فحسب؛ بل قام بتناول عدة مواضيع؛ من شأنها بلورة فكرته حول **نظرية التطور التاريخي** بصفة عامة. من ذلك ما قرره في فصول عديدة من مقدمته.[1]

(هـ) ـ النظرية الماركسية:

بقي في الأخير الإشارة إلى **النظرية الماركسية**؛ التي تستند؛ في تفسير نشأة الدولة إلى منظور **اجتماعي ـ اقتصادي**. وهذه النظرية تولى شرحها **فريديريك أنكلز**؛ في كتابه "**أصل الأسرة، والملكية الخاصة، والدولة**". وفي هذا الكتاب يرى **انجلز** أن تكوين الدولة لم يأت من خارج المجتمع؛ بل جاء نتيجة لتطور المجتمع؛ الذي أنتج هذه المؤسسة؛ بعد أن استسلم

---

[1] مثل: ـ فصل في انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة.
ـ وفصل في انقلاب الخلافة إلى الملك.
ـ وفصل في كيفية طروق الخلل للدولة.
ـ وفصل في مبادئ الخراب في الأمصار.
ـ وفصل في أن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها.

للتناقضات مع نفسه؛ نظراً لاستحالة تسويتها، أو نبذها. لذا فقد اهتدى المجتمع إلى فكرة الدولة؛ لكي تكون بمثابة حكم بين الطبقات المتصارعة ضمنها. على أنه رأى بأنها تحتل مكانة فوق المجتمع؛ بحجة المحافظة على سيادة النظام. وعليه فإن الدولة ــ حتى وإن كان قيامها يهدف إلى تخفيف حدة المتناقضات، والحد من التباينات الطبقية ــ قد أصبحت دولة الطبقة الأقوى. تلك الطبقة التي تسيطر على الاقتصاد؛ وتبعاً لذلك سيطرت سياسياً أيضاً. ولما كانت الماركسية تدعو إلى زوال الدولة؛ فإن هذا المبدأ ــ كما يبدو ــ يخالف معتقد **ابن خلدون**؛ حتى وإن كان هذا الأخير يلتقي ــ في بعض الحالات ــ مع **النظرية الماركسية**؛ من حيث التسليم بفكرة الوازع؛ الذي يرى فيه **أنجلز** مثالاً للحكم بين الطبقات، أما عن فكرة الصراع بين فئات المجتمع؛ **فابن خلدون** يرى أنه صراع بين العصبيات؛ وليس بين الطبقات؛ كما ينص عليه المفهوم **الماركسي**.

هذا وقد قام بشرح مقدمة **ابن خلدون** بعض المفكرين؛ ممن يتناغمون مع **النظرية الماركسية**؛ مثل: **سفيتلانا باتسييفا، وإيف لاكوست**. إذ أجمع هذين المفكرين ــ تقريباً ــ على حصر فكرة **ابن خلدون** ضمن المنطق الاجتماعي الاقتصادي، ومدى موافقتها للمادية التاريخية. وهم بذلك يرون أن **نظرية العمران**

التي تناولها ابن خلدون بالبحث؛ كانت عبارة عن تفسير لحياة السكان بكاملهم (بَدْوهم وحَضَرهم)؛ من خلال شرح نشاطاتهم الإنتاجية، والاستهلاكية، والروحية. فهذه سفيتلانا تقول: ((ودراسة نظرية ابن خلدون تمثل ـ بالنسبة لنا ـ بحثاً رئيسياً للأساس المادي العام، ونتائجه. ففي المقدمة يحاول ابن خلدون أن يستنتج من موقف الأرسطوطالية تجربة ضخمة للعالم العربي؛ الذي تجمع من خلال سبعة قرون خلت. ولقد برزت الجوانب المادية للأرسطوطالية العربية في مقدمة ابن خلدون بوضوح وقوة؛ على الرغم من التأثير الواضح للآراء الأفلاطونية ـ وإلى حد ما غير الأفلاطونية ـ التي منيت بالإفلاس التام... ولأول مرة في تاريخ الفكر البشري يقوم ابن خلدون بمحاولة ابتداع علم خاص بالمجتمع البشري، وقوانينه الداخلية. ويقرر ابن خلدون أن الخصائص الاجتماعية لحياة البشر إنما هي نتيجة للطبيعة الاجتماعية للإنتاج؛ معلناً وجهة نظره المادية الثورية في التاريخ الإنساني لعصره؛ متناولاً تحليل البناء الاقتصادي للمجتمع المعاصر له. وهنا يكتشف ابن خلدون مجموعة من القوانين الهامة. ويفصح ابن خلدون عن نظريته الخاصة بمراحل تطور المجتمع؛ المتوقفة على أسلوب النشاط الإنتاجي، والتنظيم السياسي للمجتمع؛ ذلك التنظيم الذي يميز هذه المرحلة أو

تلك... إن ابن خلدون ليدخل في نطاق الوصف؛ الذي يطلقه أنجلز على رجل النهضة العظيم؛ حيث يقول: "إن العصور التي تحتاج إلى العمالقة، والتي تلد العمالقة بقوة الفكرة، وبالشوق، وبالخلق، وبالمزايا العديدة الجوانب، وبسعة العلم... إنها جميعاً تجعل هذا العصر أكثر أو أقل امتيازاً بروح المخاطرة؛ التي يبديها الباحثون الشجعان...")).[1]

بهذا المنطق درس أصحاب **النظرية الماركسية** فكر **ابن خلدون**. فقد كانوا ـ كما يظهر من النصوص التي كتبوها ـ في حيرة واضطراب؛ إذ لم يتمكنوا من تحديد موقف **ابن خلدون** الصريح من النظرية التي يتحمسون إليها. ولما كانوا تحت تأثير

---

[1] العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ص ص: 286 ـ 287. ومما قاله إيف لاكوست في ابن خلدون: ((إن **الشيء الخارق في فكر ابن خلدون؛ هو أنه ـ بالفعل ـ طرح بوضوح ـ إلى حد ما ـ عددا من المسائل التي يطرحها المؤرخون الحاليون؛ وأنه بحث عن أجوبة لهذه المسائل الأساسية؛ في تحليل البنى الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية؛ ولكن بسبب القدم، وفقدان حدود المقارنة، ولأنه عاش في القرن الرابع عشر [الميلادي]؛ وليس في القرن الثامن عشر، أو التاسع عشر؛ فإن ابن خلدون ـ برغم عبقريته ـ لم يستطع أن يضع حكما إشكاليا دقيقا وكاملا؛ كما أنه لم يستطع أن يكون مفاهيم دقيقة. لقد أثار براهين دون أن يتمكن من إكمالها، أو دون أن يفصل ما بينها بدقة؛ وهو ما نقوم به اليوم دونما اعتزاز كبير. لقد حدس بالأحداث الأساسية؛ ولكن كان مستحيلا في زمنه الذهاب أبعد من ذلك. إن فكره ليبدو أحيانا متناقضا؛ غير أن بعض تناقضاته ليست سوى ظاهرية؛ ويكفي تحليل فطن (؟) من أجل حلها. ولكن ثمة فيها ما هو أكثر عمقا؛ ولهذا ينبغي ألا نتجنبها. إن المفارقة التاريخية هي أن نرى في آثار ابن خلدون ـ اليوم ـ مجموعة من المفاهيم المتماسكة، والحديثة تماما. فهذا المؤرخ الإسلامي الكبير ليس بعالم موسوعي؛ إن مسيرته في حقل التحليل التاريخي لعقلانية وعلمية؛ وهي أيضا جد قريبة من مسيرة المادية التاريخية. ولكن ابن خلدون من وجهة فلسفية؛ ليس بعقلاني؛ فهو ـ على العكس ـ جد ورع بالنسبة لعصره؛ وهو أحيانا نصير ظلامية صوفية. وهذا التناقض يجب أن يحلل بانتباه كلي**)). العلامة ابن خلدون، ص: 12.

معتقدهـــم البـــراق؛ فقـــد حاولـــوا تطبيقـــه عـــلى مـــا جـــاء بـــه **ابـــن خلـــدون**؛ باحثيـــن عـــن قبـــس ـــ ولـــو باهـــت ـــ يمكنهـــم بـــه كســـب واحـــد مـــن علمـــاء الاجتمـــاع الأول إلى صفهـــم؛ ولكـــن بـــدون نتيجـــة.



أثـــر العصبيـــة عـــلى استقـــرار الدولـــة

وبعـــد أن وصـــل **ابـــن خلـــدون** إلى بنـــاء نظريتـــه؛ الـــتي فســـر بهـــا نشـــأة الدولـــة؛ منطلقـــاً مـــن الحركـــة التطوريـــة الأولى للإنســـان؛ تلـــك الحركـــة الـــتي اتبعهـــا الإنســـان بحكـــم الضـــرورة والحاجـــة؛ مـــن أجـــل: تحقيـــق الاجتمـــاع، وتعميـــر حيـــز مـــن الأرض؛ بتكويـــن مجتمـــع تعـــاوني وتكامـــلي؛ وذلـك بضمـــان التبـــادل والتعـــاون بيـــن الأفـــراد؛ بغـــرض تحقيـــق: العيـــش، والكســـب، والسكـــن؛ إلـــى جانـــب ضمـــان الأمـــن والحمايـــة للأفـــراد، وأسرهـــم ضـــد الحيوانـــات المفترســـة، أو الأعـــداء الغربـــاء.

ولمـــا وصـــل **ابـــن خلـــدون** إلـــى النتيجـــة الـــتي سبـــق الحديـــث عنهـــا في الفصـــول السابقـــة؛ منطلقـــاً مـــن المقولـــة المقتبســـة عـــن أرسطـــو: **((الإنســـان مـــدني بالطبـــع))**؛ تحـــدث ــ أيضـــاً ــ عـــن ذلـــك التـــدرج الـــذي ســـار عليـــه الإنســـان مـــن حالتـــه البدائيـــة إلى وضـــع متقـــدم؛ سالكـــاً مســـاراً طبيعيـــاً؛ الأمـــر الـــذي أضطـــره إلى تكويـــن الحكومـــة؛ الممثلـــة بمـــا سمـــاه **ابـــن خلـــدون "الـــوازع"**. غيـــر أنـــه وجـــد أن الموضـــوع مـــازال محتاجـــاً إلى إسهـــاب وتعمـــق في البحـــث

والسبر. لذا فقد انساق مع تأملاته في عوامل، وظواهر أخرى؛ تحيط بالدولة، وتمتزج بها؛ من ذلك: فكرة تطور المجتمع قبل قيام الدولة، وعند قيامها. لذا فقد تأمل في: **وظيفة الدولة، ومقوماتها، ومؤسساتها، ومراسيمها، وأسباب سقوطها**...الخ. وبعد تأمل عميق؛ اهتدى إلى الظاهرة المؤثرة في تلك العوامل؛ فوجد أنها تتمثل في ظاهرة كانت تسود المجتمع المغربي كله آنئذ؛ وتلك الظاهرة هي **القبلية**؛ وعن القبلية تنبثق ظاهرة أخرى سماها ابن خلدون **العصبية**؛ التي اعتبرها المصدر الرئيسي **للقوة والغلبة** في تلك الربوع آنذاك. وعليه فقد توسع في معالجة هذا الموضوع؛ من خلال استقرائه للأحداث التاريخية؛ التي مرت بالمجتمعات الإسلامية عامة، والمجتمع المغربي خاصة.

1 ـ أشكال الدولة عند ابن خلدون:

ويستحسن ـ قبل التطرق لمواضيع: العمران، والبداوة، والحضارة، والعصبية ـ السعي؛ بقدر الإمكان لفهم التصور الذي كان يتبناه **ابن خلدون** بخصوص موضوع الدولة. وعليه فمن خلال متابعة ذلك؛ تبين أن ما قاله **محمد عابد الجابري** في تحديده لمفهوم الدولة ـ حسب الرؤية الخلدونية ـ صحيح إلى أبعد الحدود؛ إذ أن تعريفه لتلك الدولة؛ على أنها: **((الامتداد**

المكاني والزماني لحكم عصبية ما)).[1] فيه كثير من الصواب؛ خاصة إذا ما نظرنا إلى الدولة من الزاويتين اللتين شرحهما ابن خلدون ضمن: "**فصل في أن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان؛ لا تزيد عليها**". و"**فصل في أن عظم الدولة، واتساع نطاقها، وطول أمدها؛ على نسبة القائمين بها؛ من القلة والكثرة**".

وعلى هذا؛ فإذا ما تتبعنا أقوال **ابن خلدون** عن الدولة؛ سنكتشف أنه يستعمل كلمة دولة ــ في مواضع عديدة ــ بأشكال متعددة ومتداخلة؛ يفهم منها ــ أحياناً ــ أنها الملك التام؛ وأحياناً أخرى الملك الناقص في السيادة. وهذا راجع إلى أن **ابن خلدون** لا يفهم الدولة مثلما يفهمها منظروا القانون الدولي والدستوري المحدثون؛ إذ لا يراها إلاّ في الصورة التي عرفها بها معاصروه. فالدولة ــ عموماً ــ عنده هي **الملك**؛ غير أنه يفرق بين ملك وآخر؛ إذ يرى أنه يمكن أن يتم الملك في أبسط صوره؛ كما أنه قد يحدث في صورة أوسع وأشمل من ذلك. وعليه فهو يتكلم ــ أحياناً ــ عن **ملك ناقص السيادة**؛ مثل الملك الذي شيدته القبائل والعصبيات؛ في أماكن نائية عديدة؛ داخل الدول الكبرى. كما يتحدث ــ من جهة أخرى ــ عن **ملك كامل السيادة**؛ وهو ما يسميه **بالدولة العامة**.

---

[1] العصبية والدولة، ص: 320.

ثم إن **ابن خلدون** لا يرى الدولة إلا من النافذة التي تتجلي من خلالها **العصبية**.[1] وبما أن النافذة التي ينظر منها إلى الدولة تكون باستمرار هي **العصبية**؛ فإن شكل الدولة حينئذ يتحدد حسب شكل العصبية؛ التي تحكمها، وتؤثر فيها. وعلى هذا فهو حين يتأمل في الدولة ــ التي تحكمها عصبية ما ــ يجدها ذات وجهين:

1 ــ وجه يوضح مدى نفوذ الدولة، واتساع رقعتها.

2 ــ ووجه يوضح مدى استمرار حياتها زمنياً.

أ) ــ **فالوجه الأول**: يضع الدولة **ضمن منظور أفقي**؛ وتصنف الدولة فيه إلى صنفين: ((**دولة خاصة**))، ((**ودولة عامة**)).

ــ **الدولة الخاصة**: هي التي تحكم فيها عصبية خاصة؛ أو بسيطة (بتعبير الحصري) لإقليم ما؛ من الأقاليم الخاضعة ــ ولو نظرياً ــ لعصبية عامة (أي مركبة). مثل: الدولة البويهية داخل الدولة العباسية، أو الدولة الزيرية داخل الدولة الفاطمية.

ــ **أما الدولة العامة**: فتأخذ شكلاً أشمل، وتتحلى بنفوذ أوسع؛ مثل: دولة بني أمية، ودولة بني العباس، ودولة الفاطميين، ودولة الموحدين. والاتساع هنا يتم

---

[1] وفي هذا يقول الجابري ((**يرتبط مفهوم الدولة عند ابن خلدون بنظرية العصبية ارتباطا عضويا؛ ولذلك كان معنى الدولة عنده يختلف باختلاف الزاوية؛ التي ينظر منها إلى العصبية الحاكمة ورجالاتها، والعلاقات السائدة بينهم من جهة، وبينهم وبين العصبيات من جهة ثانية**)). العصبية والدولة، ص: 320.

تبعاً لكثرة عدد العصبية. كما أن الاتساع يكون ـ كذلك ـ حسب نوعية العصبية؛ من حيث الشدة والقوة. لأن الدولة إذا كانت قوية في أصلها، شديدة بعصبيتها؛ اتسع عمرانها، وتنوع، ودام طويلاً.

ب) ـ <u>أما الوجه الثاني</u>: فيمكن اعتبار الدولة فيه **ضمن منظور عمودي**؛ حيث تتضح ـ من خلاله ـ كيفية استمرار حكم عصبية ما لدولة معينة؛ عبر امتداد الزمان. وعليه فقد تصبح الدولة هنا ممثلة ضمن صنفين أيضاً: **((دولة شخصية))**، و**((دولة كلية))**.

ـ <u>فأما الدولة الشخصية</u>: فتعبر عن حكم الدولة من طرف شخص واحد؛ ينتمي إلى عصبية ما حاكمة. ويمكن تمثيل ذلك ببعض الملوك من عصبية واحدة؛ حكموا دولة واحدة تباعاً؛ مثل: الرشيد، والمأمون في الدولة العباسية؛ ومعاوية، ويزيد في الدولة الأموية؛ وعبد المؤمن بن علي، ويوسف بن عبد المؤمن في الدولة الموحدية.. الخ.

ـ <u>أما الدولة الكلية</u>: فهي عبارة عن مجموع الدول الشخصية التابعة لعصبية واحدة؛ سواء كانت عصبية خاصة، أم عصبية عامة. وبذلك يمكن تحديدها بمدى حكم عصبية ما لدولة معينة. ويمكن تمثيل ذلك بمدى حكم عصبية كعصبية بني أمية لدولتهم العامة، أو بمدى حكم عصبية بني العباس لدولتهم العامة. وإذا

نظرنا من زاوية أشمل يمكن القول: بأن العصبية العربية تحكم دولة عربية عامة؛ في مقابل دولة الفرس، أو دولة الروم.. وهكذا.

2 ـ **أحوال الدولة وأطوارها:** فبعد أن ظهرت الكيفية التي تؤثر بها العصبية ـ المعززة بالقوة والغلبة ـ في نشأة الدولة؛ ظهر ـ من جهة أخرى ـ ما يمكن أن ينجر عن نشأة دولة ما؛ بواسطة العصبية؛ من ظروف؛ قد تؤدي إلى سقوط دولة أخرى ـ كذلك ـ بواسطة العصبية. لأن العصبية ـ في أغلب الأحيان ـ تقيم دولتها؛ بعد أن تسقط الدولة السابقة؛ ويتم ذلك عموماً بالمطاولة والغلبة؛ ذات النفس الطويل. غير أن العصبية ـ في بعض الحالات ـ تكتفي باقتطاع بعض الأقاليم المتطرفة؛ من أملاك الدولة السابقة. ويحدث ذلك عندما يتعذر عليها إسقاط الدولة القائمة. وقد تقوم بذلك العصبيات التي تبرز هنا وهناك؛ نتيجة لإحساسها باشتداد قوتها. إذ أن تلك الأقاليم النائية؛ تغدو أرضية مناسبة لظهور الكيانات الأولى للعصبيات المختلفة؛ حيث تقيم فيها دولتها؛ دون الحاجة إلى إسقاط الأولى.

ومن هنا يمكن التساؤل.. ما هي الحالة التي يمكن أن تصبح عليها العصبية بعد أن تشيد دولتها؛ بواسطة القوة والغلبة..؟ ولكي نحظى بإجابة

شافية؛ لا بد من استعادة الصورة التي رسمها ابن خلدون؛ وذلك بمراجعة جملة من فصول مقدمته.[1] تلك

---

[1] مثل: ـ "فصل في أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس".
ـ "فصل في أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع".
ـ "فصل في ان الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها اسرع إليها الفناء".
ـ فصل في أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية".
ـ "فصل في أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصبية".
ـ "فصل في أنه يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية".
ـ "فصل في أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين من نبوة أو دعوة حق".
ـ "فصل في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها".
ـ "فصل في أن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها".
ـ "فصل في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها من القلة والكثرة".
ـ "فصل في أن الأوطان الكثير القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة".
ـ "فصل في أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد".
ـ "فصل في أن من طبيعة الملك الترف".
ـ "فصل في أن من طبيعة الملك الدعة والسكون".
ـ "فصل في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من: الانفراد بالمجد وحصول الترف والطاعة أقبلت الدولة على الهرم".
ـ "فصل في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص".
ـ "فصل في انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة".
ـ "فصل في أن الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها".
ـ "فصل في أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار".
ـ "فصل في اثار الدولة كلها على نسبة قوتها في أصلها".
ـ "فصل في استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبيته بالموالي والمصطنعين".
ـ "فصل في أحوال الموالي والمصطنعين في الدول".
ـ "فصل فيما يعرض في الدول من حجر السلطان والاستبداد عليه".
ـ "فصل في أن المتغلبين على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخاص بالملك".
ـ "فصل في حقيقة الملك وأصنافه".
ـ "فصل في أن ارهاف الحد مضر بالملك ومفسد له في الأكثر".
ـ "فصل في الجباية وسبب قلتها وكثرتها".
ـ "فصل في ضرب المكوس أواخر الدولة".
ـ "فصل في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية".
ـ "فصل في أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة".
ـ "فصل في أن نقص العطاء من السلطان نقص للجباية".
ـ "فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران".
ـ "فصل في الحجاب؛ كيف يقع في الدول وأنه يعظم عند الهرم".
ـ "فصل في انقسام الدولة الواحدة بدولتين".
ـ "فصل في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع".=

الفصول التي تتوزع عليها فكرته حول هذا الموضوع؛ الذي يتكلم فيه عن أحوال الدولة وأطوارها؛ منذ نشأتها؛ وحتى لحظة سقوطها. ولما كان موضوع الدولة قد تناوله **ابن خلدون** ضمن حيز كبير من مقدمته؛ قد يصل إلى ثلثها تقريباً؛ فإن هذا المجال يبقى ـ بدون شك ـ ضيقاً عن إمكان استيعاب الأمر كله؛ ومع هذا فلا بد من محاولة تلخيص الأفكار التي طرحها **ابن خلدون**؛ أمام القراء والباحثين. من ذلك مثلا:

1) ـ الملك محبب للنفس؛ وعليه فهو محل صراع؛ ولا يترك أمره ـ في غالب الأحيان ـ إلا في حال الغلب عليه؛ بالقتال والمنازعات: ((**وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية**)).[1]

2) ـ اقتضت حكمة الله قيام **وازع** بين الناس؛ لضمان استمرار الحياة، وحفظ النوع من الانقراض، وعدم انتشار الفوضى. ولقيام **الوازع** ـ الذي هو الحاكم ـ

=ـ "فصل في كيفية طروق الخلل للدولة".
ـ "فصل في اتساع نطاق الدولة أولا إلى نهايته ثم تضايقه طورا بعد طور إلى فناء الدولة".
ـ "فصل في حدوث الدولة وتجددها كيف يقع".
ـ "فصل في أن الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة".
ـ "فصل في وفور العمران آخر الدولة وما يقع فيها من كثرة الموتان والمجاعات".
ـ "فصل في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره".

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 631.

لابد من العصبية. وكل هذا يمكن تشخيصه في الملك. ولما كان الملك منصباً طبيعياً للإنسان؛ فقيامه ـ في هذه الحال ـ يكون ضرورياً ولازماً؛ إذ لا بد من قيام الملك؛ لبقاء حياة الإنسان، وصلاح أموره. وكي تتم حقيقة الملك؛ لا بد أن تتوفر القوة اللازمة، والغلبة التامة لأصحابه. وهذه كلها تتحقق بالعصبية. والعصبيات متباينة، وليست كبعضها بعضا؛ فهي متفاوتة؛ سواء في الكثرة، أو في شدة التلاحم، وقوة التماسك. وكل الذي تتفق فيه هو سيطرتها، وتأثيرها على أتباعها من العشائر والقبائل. والملك لا يتحقق للعصبيات كلها؛ إنما يتحقق لمن استعبد الرعية، وتمكن من جباية الأموال، وقام ببعث البعوث، واستطاع حماية الثغور. والملك ـ أيضاً ـ للذي تكون يده هي العليا، ولا تكون يد بشرية أخرى قاهرة فوق يده.[1] أما إذا تعذر على صاحب العصبية أن يحقق الشروط المذكورة لإنشاء ملك بذلك المعني؛ يكون إذن قد توصل إلى إنشاء كيان؛ يمكن اعتباره ملكاً ناقصاً.

---

[1] ((وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور. فمن قصرت به عصبيته عن بعضها مثل: حماية الثغور، أو جباية الأموال، أو بعث البعوث؛ فهو ملك ناقص؛ لم تتم حقيقته؛ كما وقع لكثير من ملوك البربر في دولة الأغالبة بالقيروان، ولملوك العجم صدر الدولة العباسية. ومن قصرت به عصبيته أيضا عن الاستعلاء على جميع العصبيات، والضرب على سائر الأيدي، وكان فوقه حكم غيره؛ فهو أيضا ملك ناقص؛ لم تتم حقيقته؛ وهؤلاء مثل أمراء النواحي، ورؤساء الجهات الذين تجمعهم دولة واحدة. وكثير ما يوجد هذا في الدولة المتسعة النطاق. أعني توجد ملوك على قومهم في النواحي القاصية يدينون بطاعة الدولة التي جمعتهم مثل: صنهاجة مع العبيديين، وزناتة مع الأمويين تارة والعبيديين تارة أخرى؛ ومثل ملوك العجم في دولة بني العباس؛ ومثل أمراء البربر وملوكهم مع الفرنجة قبل الإسلام)).
المقدمة، ج: 2، ص: 684.

وهذه الصورة التي قدمها ابن خلدون؛ تسمح بالتمييز بين شكلين من الملك: **الملك الكامل السيادة، والملك الناقص السيادة**. وقد استشهد في هذا بأمراء النواحي، ورؤساء الجهات وبعض الممالك التي كانت تتبع الدولة العامة؛ مثل: أمراء صنهاجة مع الفاطميين، وأمراء زناتة مع الأمويين والفاطميين، وملوك العجم والبويهيين مع الدولة العباسية.

3) — يرى ابن خلدون أن المصلحة والفائدة التي قد تجنيها الرعية من السلطان لا تكمن في صفاته، وملامحه الجسمية، أو فطنته، وذكائه، وثقافته؛ وإنما فائدتهم تتحقق بإضافته إليهم:[1] إذن فمصلحة الرعيئة في السلطان ليست في شكله؛ بل إن مصلحتهم فيه تكون من خلال قيامه بأمورهم؛ ورعاية شئونهم؛ فإن قام بذلك أحسن قيام؛ كان حكمه صالحاً؛ وإن أساء؛ فقد يجلب حكمه ضرراً وهلاكاً لهم. ويرى — أيضاً — أن من توابع حسن المَلَكَة، والرفق بالرعية؛ ظهور النعمة عليهم، وتحقيق مبدأ المدافعة عنهم، وحماية ممتلكاتهم. فبالمدافعة عنهم تتم حقيقة الملك، وبالحرص

[1] ((فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية؛ وهي نسبة بين منتسبين. فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية، القائم في أمورهم عليهم: فالسلطان من له رعية؛ والرعية من لها سلطان؛ والصفة التي له — من حيث إضافته لهم — هي التي تسمى الملكة؛ وهي كونه يملكهم. فإذا كانت هذه الملكة، وتوابعها من الجودة بمكان؛ حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه؛ فإنها إن كانت جميلة صالحة؛ كان ذلك مصلحة لهم؛ وإن كانت سيئة متعسفة؛ كان ذلك ضررا عليهم، وإهلاكا لهم)). المقدمة، ج: 2، ص ص: 684 — 685.

على فروض النعمة عليهم، وبالعمل على الإحسان إليهم؛ يتحقق شرط الرفق بهم؛ وهذا يعتبر أصل هام من أصول حسن الملك. أما إرهاف الحد، والعمل بالقهر، والتعسف، والبطش، والاجتهاد في التنقيب عن عورات الناس؛ فكلها أحكام، وحدود تجلب للرعية الخوف، والذل. وقد يلجأ الناس ـ لحماية أنفسهم من تلك الأحكام، والحدود الجائرة ـ إلى سلاح المكر، والكذب، والخديعة: ((**فتخلقوا بها، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم؛ وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات**)).[1] وينجر عن ذلك كله بروز أخطار كبيرة؛ تهدد الدولة نفسها؛ إذ ربما خذلوا سلطانهم أيام الحرب، والقتال؛ وربما حاولوا التخلص من قهره بقتله. وإذا استمر الحال على تلك الصورة السيئة فقد تفسد العصبية تماماً، وتنعدم الحماية كلياً. ويعتقد ابن خلدون أن ملكة الرفق؛ قلما تتوفر فيمن يتصف بشدة اليقظة، وحدة الذكاء. بينما تكون متوافرة لدى الغُفْل من الناس. فاليقظ يثقل على الرعية، ويكلفها فوق طاقتها؛ بسبب بعد نظره، وسعة خياله، وإطلاعه على عواقب الأمور.[2] لذا فهو يستشهد

---

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 685.

[2] **((وتقرر من هذا أن الكيْس، والذكاء عيب في صاحب السياسة؛ لأنه إفراط في الفكر؛ كما أن البلادة إفراط في الجمود. والطرفان مذمومان من كل صفة إنسانية؛ والمحمود هو التوسط؛ كما في الكرم مع التبذير، والبخل، وكما في الشجاعة مع الهوج، والجبن؛ وغير ذلك من الصفات الإنسانية. ولهذا يوصف الشديد الكيْس بصفات الشيطان؛ فيقال شيطان، ومتشيطن)).**
المقدمة، ج: 2، ص: 686.

بالحديث النبوي الشريف: ((**سيروا على سير أضعفكم**)).

وجملة القول فالحكم الحسن؛ يجلب للرعية الخير والنعمة والأمن والحماية. وقوام الحكم الحسن يكون بالرفق؛ غير أن الرفق – في الغالب – لا يتم بواسطة الحكام الذين يتمتعن بالذكاء الحاد، واليقظة المفرطة.[1]

4) – لما شرح **ابن خلدون** معنى الخلافة، والإمامة؛ انطلق من حتمية الاجتماع؛ الذي يتطلب قيام **وازع**؛ يكبح الظالمين؛ ويصد الناس عن التمادي وراء النزعة الحيوانية. لأن الملك إذا كان يتحقق بالتغلب والقهر؛ فمصدر ذلك – طبعاً – هو الغضب والحيوانية. لأن الغلبة تستوجب القوة؛ التي ربما صحبها شيء من الجور، والإجحاف؛ الأمر الذي يستدعي التململ؛ ويتسبب في ردود أفعال قد تؤدي إلى الفوضى والهرج؛ ومحاولة التمرد. حيث تتحرك العصبية التي تقود إلى الفتن، والاقتتال. لذا فقد يجد الحاكم ضرورة لسن قوانين سياسية ملزمة للجميع؛ تقدم إلى الكافة؛ حيث تلزمهم بالانقياد إلى أحكامها؛ وهذا ما حصل للفرس، وبعض الأمم. وقد تكون تلك القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة؛ فتكون – عندئذ – سياسة عقلية. وقد تكون مفروضة من الله بشارع؛ فتصبح – حينئذ – سياسة دينية؛ نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة. فإن

[1] ((وأكثر ما يوجد الرفق في الغُفَّل [قليلي التجربة] والمُتغفِّل. وأقل ما يكون في اليقظ أنه يكلف الرعية فوق طاقتهم؛ لنفوذ نظره فيما وراء مداركهم، وإطلاعه على عواقب الأمور في مباديها بالمعيته فيهلكون)). المقدمة، ج: 2، ص: 685.

نشأ الملك بمقتضى القهر والتغلب؛ مع إهمال سنن العصبية؛ يدخل ـ عندئذ ـ ذلك الملك في سياق الجور والعدوان؛ إذ يكون مذموما؛ وإذا حدث الملك بمقتضى السياسة وأحكامها فحسب؛ فهو مذموم أيضاً: **((لأنه بغير نور الله "ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور"** [نهاية الآية: 40 من سورة النور]...)).[1] أما الملك الذي يتم بمقتضى الشرع؛ فهو الملك النافع؛ المحقق لخير الناس؛ وذلك لأن الشارع أعلم وأدرى بما يفيد الخلق، وبما يعود عليهم بالخير في الدنيا والآخرة. وأعمال البشر ـ طبعاً ـ عائدة في النهاية إلى آخرتهم.[2]

5) ـ تطرق ابن خلدون ـ أيضاً ـ إلى الكيفية التي انقلبت بها الخلافة إلى الملك. فانطلق بفكرته: من كون أن الغاية الطبيعية للعصبية هي الملك. ويحدث هذا بحكم ضرورة الوجود وترتيبه؛ وليس اختياراً. كما أن توفر العصبية أمر ضروري في القضايا التي يحمل عليها الجمهور؛ من شرائع وديانات. لأن المطالبة لا تتم إلا بالغلبة؛ والغلبة تحدث بالعصبية طبعاً. إذن فلا بد

---

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 687.

[2] **((وقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة: وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة؛ والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية، ودفع المضار؛ والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة؛ فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به)).** المقدمة، ج: 2، ص: 688.

للملة من العصبية؛ إذ هي ضرورية لها. وقد ورد في الحديث الصحيح: ((**ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه**)). غير أننا نرى أن الشارع يذم العصبية؛ وطالب بالتخلي عنها؛[1] كما أن الشارع ذم أيضاً الملك وأصحابه؛ بسبب ما يغالون فيه من الاستمتاع بالشهوات، وما يتمادون فيه من قهر للرعية، والارتماء في أحضان النزعات الحيوانية. ومع ذلك فلا يعنى هذا أن الشارع يأمر بتركهما تماماً؛ أو يذم العصبية بإطلاق؛ بل ذمها في ميلها إلى الباطل. والملك ــ كذلك ــ لم يذمه الشارع كملك في حد ذاته؛ وإنما ذمه عندما يكون مبنياً على الباطل، وغارقاً في الشهوات.[2] ومن هنا قبل طلب سليمان عليه السلام: ((**قال رب اغفر لي، وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي؛ إنك أنت الوهاب**)).[3] إذن ليس الشكل هو المهم عند الشارع؛ بل المهم هو نتائج ذلك الشكل؛ فإن كانت تلك النتائج جائرة، وظالمة، ومخالفة للدين؛

---

[1] من ذلك قوله سبحانه وتعالى في الاية 13 من سورة الحجرات: ((**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**)). وفي الحديث النبوي الشريف: ((**إن الله أذهب عنكم عُبِّيَّة الجاهلية وفخرها بالآباء، أنتم بنو آدم وآدم من تراب**)).

[2] ((**فلم يذم الغضب؛ وهو يقصد نزعه من الإنسان؛ فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق، وبطل الجهاد وإعلاء كلمة الله؛ وإنما يُذمُّ الغضبُ للشيطان وللأغراض الذميمة... وكذا ذم الشهوات أيضا ليس المراد إبطالها بالكلية؛ فإن من بطلت شهوته كان نقصا في حقه؛ وإنما المراد تصريفها فيما أبيح له باشتماله على المصالح... وكذا العصبية؛ حيث ذمها الشارع. وقال: "لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم"؛** [بداية الأية: 3 من سورة الممتحنة] **فإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله ــ كما كانت في الجاهلية ــ وأن يكون لأحد فخر بها، أو حق على أحد**)). المقدمة، ج: 2، ص ص: 709 ــ 710.

[3] الاية 35 من سورة ص.

تكون مذمومة، ومرفضة من الشارع، أما إذا كانت النتائج، عادلة، ومفيدة للناس؛ فهي محمودة ومقبولة من الشارع. ومن هنا يمكن قبول فكرة انقلاب الخلافة إلى ملك. وقد تم ذلك في صدر الإسلام؛ حين تدرج العرب من غضاضة البداوة وسذاجتها إلى خصب الحضارة وبذخها.[1]

هذا هو المطلوب في العصبية والملك؛ إذ ذمهما الشارع في حال كانا على الباطل. وحتى حين تحولت الخلافة إلى ملك؛ فإن مقياس الصلاح في ذلك هو الغرض والقصد؛ فإن كان القصد هو الالتزام بالحق، ونبذ الباطل؛ فذلك مباح، وأما إذا كان الغرض هو نشر الباطل؛ فذلك أمر مذموم. وما حدث في

---

[1] ويشرح الفكرة بقوله: ((فلما تدرجت البداوة والغضاضة إلى نهايتها، جاءت طبيعة الملك؛ التي هي مقتضى العصبية كما قلناه، وحصل التغلب والقهر. كان حكم ذلك الملك عندهم حكم ذلك الرَّفَه، والاستكثار من الأموال؛ فلم يصرفوا ذلك التغلب في باطل، ولا خرجوا به عن مقاصد الديانة ومذاهب الحق. ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية؛ وهي مقتضى العصبية؛ كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد... وإنما اختلف اجتهادهم في الحق، وسفه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق؛ فاقتتلوا عليه. وإن كان المصيب علياً؛ فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل؛ إنما قصد الحق وأخطأ. والكل كانوا في مقصدهم على الحق. ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد، واستئثار الواحد به. ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه؛ فهو أمر طبيعي؛ ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية... ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة، وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع افتراق الكلمة... وقد كان عمر بن عبد العزيز ﷺ يقول إذا رأى القاسم بن محمد ابن أبي بكر: "لو كان لي من الأمر شيء لوليته الخلافة". ولو أراد أن يعهد إليه لفعل؛ ولكنه كان يخشى من بني أمية أهل الحل والعقد... وهذا كله إنما حمل عليه منازع الملك التي هي مقتضى العصبية... والخلافة والملك في الطورين [الأموي والعباسي] ملتبس بعضها ببعض. ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها؛ بذهاب عصبية العرب، وفناء جيلهم، وتلاشي أحوالهم؛ وبقي الأمر ملكاً بحتاً؛ كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق؛ يدينون بطاعة الخليفة تبركاً؛ والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم؛ وليس للخليفة منه شيء. وكذلك فعل ملوك زناتة بالمغرب [وصنهاجة] بالمغرب)). المقدمة، ج: 2، ص ص: 713 – 718.

بداية الدولة الأموية، وأوائل الدولة العباسية يدخل في سياق الالتزام بالحق، ومكافحة الباطل.[1]

6) ـ فإذا كانت العصبية تعتمد على القوة والغلبة؛ كسلاح لتحقيق هدفها؛ وهو الملك. ولما كان الملك خاصة من خواص الإنسان؛ فإنه يعتمد على السجايا الفاضلة، والأخلاق الحميدة؛ كشرط مكمل لقيامه وصلاحه. لأن الخيْر يعتبر من الأمور القريبة من الإنسان؛ بحكم فطرته الإنسانية المنافية للحيوانية.[2] ولما كانت الأسس التي يقوم عليها المجد والملك هي العصبية والعشيرة؛ فإن الفرع المكمل لهما يتمثل في الخلال الحميدة.[3] ولا بد من توفر ذلك الفرع المكمل؛ لكي يخفف من الصفات التي عرفت بها العصبية؛ من كونها اشتهرت بالعدوان، والروح الهجومية. لأن صفات الخير تهذب الروح الهجومية، وتداوي الجروح التي تنشأ جراء العدوان. وبما أن السياسة هي كفالة للخلق ـ من جهة ـ وخلافة لله في رعاية شئون عباده، وتنفيذ أحكامه فيهم ـ من جهة

حيث: ((صار الأمر إلى الملك، وبقيت معاني الخلافة؛ من تحري الدين ومذاهبه، والجري على منهاج الحق؛ ولم يظهر التغيير إلا في الوازع الذي كان دينا، ثم انقلب عصبية وسيفا)). المقدمة، ج: 2، ص: 718.

[2] ((الملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان؛ لأنهما خاصة للإنسان لا للحيوان؛ فإذا خلالُ الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك؛ إذ الخير هو المناسب للسياسة)). المقدمة، ج: 2، ص: 614.

[3] ((وإذا كان الملك غاية للعصبية؛ فهو غاية لفروعها ومتمماتها؛ وهي الخلال؛ لأن وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء، أو ظهوره عُريانا بين الناس. وإذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصا في أهل البيوت والأحساب؛ فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد، ونهاية لكل حسب)). المقدمة ج: ص: 615.

أخرى — فلا بد هنا من توفر الخلال الحميدة؛ لأن أحكام الله كلها خير وبالخير. وإذا تأمل القارئ في المتغلبين على الدول؛ من القبائل والعصبيات؛ سيجدهم يتنافسون على إظهار الخير، والتمسك بالخلال الحميدة من: كرم، وحلم، وصبر، ووفاء، وتعظيم الشريعة، وإجلال العلماء...إلخ. وعليه فكل هذه الصفات — وغيرها — تعتبر من الضرورات الملحة؛ وإن كانت من الفروع، والمتممات للعصبية. إذ بها يعتز سلطان العصبية، وينتشر ذكرها، ويمتن نفوذها. وبهذا الاعتبار تصبح العصبية قوة أخلاقية؛ إلى جانب القوى الأخرى التي تسندها. وعلى هذا فقد توسع ابن خلدون في التأكيد على ضرورة توفر الخلال الحميدة لمن أراد الوصول إلى سدة الحكم. إذ تطرق لذكر العلل، والأسباب التي تجعل الإنسان يميل إلى أعمال الخير، وتحثه على التنافس مع غيره في اكتساب الخلال الحميدة. فوجد أن الطبيعة هي التي اقتضت ذلك؛ نظراً لكون الملك طبيعياً للإنسان؛ الذي يميل — بطبعه — إلى الاجتماع. كما أن الإنسان — بفطرته، وبقوته الناطقة العاقلة — أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر؛ لأن أفعال الشر وصلت إليه من القوى الحيوانية التي تتسرب إليه. لذا فقد خصه الله بالملك، والسياسة؛ لأنهما من خصوصيات الإنسان؛ وليسا من ملحقات

الحيوان. وعليه.. فخلال الخير هي المناسبة للسياسة، والملك.

7) ـ وإذا كانت العصبية تخص قبائل ضالعة في البداوة، ومتوغلة في القفار؛ فإن الملك الذي تشيده يكون واسعا ويعود السبب في ذلك إلى قدرة أعضاء تلك العصبية على التغلب والاستبداد، وإلى شدتهم وعنفهم وشجاعتهم. بالإضافة إلى عدم اختصاصهم وارتباطهم بوطن معين يرتافقون منه، ولا بلد يحنون إليه.[1] لهذا فإنه عندما يتمكن أصحاب العصبية الموغلة في البداوة، الضليعة في الوحشية من إقامة ملك؛ فإنهم ـ في الغالب ـ يستولون على مقاطعات أوسع، وأكبر مما يستولي عليه أصحاب العصبية القريبة من العمران الحضري.[2]

8) ـ ويتوقف ـ أيضاً ـ كبر الدولة، واتساع رقعتها، وشكل نفوذها، وطول عمرها، وقيمة آثارها، وعظمتها؛ على مدى قوة العصبية الحاكمة، ووفرة عددها؛ لأن البلاد التي يتم إخضاعها، والأقاليم التابعة لها تحتاج إلى حماة أكفاء يسهرون على حمايتها من الأعداء؛ فلا يجد الملك المتغلب ـ في البداية ـ من هو أهل لذلك سوى عصبيته بفروعها؛ فيقوم بتوزيع أفرادها عبر الأوطان المغلوبة، والثغور النائية. ويتم ذلك في حدود

---

[1] ((فنسبة الأقطار والمواطن إليهم على السواء. فلهذا لا يقتصرون على ملكة قطرهم وما جاورهم من البلاد؛ ولا يقفون عند حدود أفقهم؛ بل يطفرون إلى الأقاليم البعيدة ويتغلبون على الأمم النائية)). المقدمة، ج: 2، ص: 617.

[2] المقدمة، ج: 2، ص: 617.

قدرة العصبية على استيعاب الأوطان المتغلب عليها وحمايتها. وما يخرج عن حدود القدرة يترك؛ بسبب العجز عن حمايته.[1] إذ تتطلب كثرة الأقاليم، واتساعها إلى مضاعفة عدد القادة، والعمال، والحماة الذين يسهرون على الأمن فيها، ويصدون الطامعين، والخارجين عن طاعة الدولة في تلك الأقاليم النائية. وعلى هذا تقوم الدولة ـ بعد تمهيد أهم مقاطعاتها ـ إلى توزيع أتباعها، وأهل عصبيتها عبر المقاطعات، والثغور المنضوية تحت حكمها. والهدف من ذلك كله:

<u>أولاً:</u> حمايتها ضد الأعداء، وردع الطامعين والخوارج.

<u>وثانياً:</u> تطبيق أحكام الدولة، وإلزام الناس بطاعة أولي الأمر فيها.

<u>وثالثاً:</u> استخلاص الجباية وجمعها.

ولما كان لكل امتداد نهاية، ولكل قدرة حدود؛ فإنه من العبث تصور دوام المد، وبقاء الدفع إلى ما لا نهاية؛ إذ لا بد من نفاد مخزون الدولة من

---

[1] ((إن تكفلت الدولة بعد ذلك زيادة على ما بيدها؛ بقي دون حامية، وكان موضعا لانتهاز الفرصة؛ من العدو، والمجاور؛ ويعود وبال ذلك على الدولة؛ بما يكون فيه من التجاسر، وخرق سياج الهيبة... والدولة في مركزها أشد مما يكون في الطرف والنطاق. وإذا انتهت إلى النطاق ـ الذي هو الغاية ـ عجزت، وأقصرت عما وراءه؛ شأن الأشعة، والأنوار إذا انبعثت من المراكز، والدوائر المنفسحة على سطح الماء؛ من النـقـْر عليه)). المقدمة، ج: 2، ص: 643. والدولة معرضة أكثر للتاكل، والتناقص من أطرافها؛ إذا ما أدركها الهرم؛ على انها تبقى قائمة؛ ما بقي مركزها محفوظا؛ أما إذا سقط المركز فلا أمل في بقاء الدولة قائمة: ((ثم إذا أدركها الهرم والضعف؛ فإنما تأخذ في التناقص من جهة الأطراف؛ ولا يزال المركز محفوظا؛ إلى أن يتأذن الله بانقراض الأمر جملة؛ فحينئذ يكون انقراض المركز. وإذا غلب على الدولة مركزها؛ فلا ينفعها بقاء الأطراف والنطاق؛ بل تضمحل لوقتها.؛ فإن المركز كالقلب الذي تنبعث منه الروح. فإذا غلب القلب وملك؛ انهزم جميع الأطراف)). نفسه، ص: 643.

الأنصار والأتباع. وحيث يتوقف المد؛ ينتهي اتساع رقعة الدولة؛ إذ يتوقف التوسع عند الحدود التي تكون ثغراً للدولة، وتخماً لأراضيها. فإن حاولت تلك الدولة الزيادة في المد، وتكليف نفسها بما لا تطيقه من امتداد؛ ستجد نفسها ـ حتماً ـ عاجزة عن حماية ما أضافته؛ إذ يبقى بدون حامية فعالة. وهذا من الخطورة بمكان؛ لأنه إذا تعرضت تلك المناطق لأي استفزاز؛ سيفتح على الدولة باب العدوان عليها، والتجاسر على عصيانها. أما إذا لم ينفد عدد الأنصار، والعصائب؛ فإن نطاق الدولة يبقى في تزايد مستمر. والخطورة كل الخطورة تكمن في سقوط مركز الدولة؛ فبسقوطه تسقط الدولة حتماً؛ أما إذا بقي المركز سالماً؛ فالدولة باقية؛ حتى وإن ضعفت، وتناقصت من أطرافها. ثم ضرب ابن خلدون أمثلة بالدولة القارسية؛ التي سقطت بكاملها؛ بمجرد سقوط عاصمتها المدائن. والعكس صحيح بالنسبة للروم؛ إذ تعذر على المسلمين إسقاط مركز الدولة (القسطنطينية)؛ الأمر الذي منع سقوط دولتهم؛ وظلت قائمة. ثم يستشهد ـ أيضاً ـ بما حدث للعرب في صدر الإسلام؛ عندما كانت عصائبهم موفورة العدد؛ تمكنوا من احتلال أقطار، وبلدان واسعة؛ وصلوا فيها إلى الأندلس غرباً، وما وراء السند شرقاً. فلما اكتملت حدود قدرتهم، وجف معين أنصارهم؛ توقفت قدرتهم عن تجاوز حدود

إمكاناتهم. كما ضرب مثلاً أيضاً بما لاحظه في الدولة الإسلامية بالمشرق، والدولة الصناجية، الدولة الموحدية، والدولة الفاطمية، ودول زناتة بالمغرب. وكما تتأثر الدولة في امتداد رقعتها جغرافياً بقوة عصبيتها، وكثرة عددها؛ فإنها تتأثر ـ أيضاً ـ في امتداد عمرها، ومدى بقائها زمنياً؛ إذ أنه إذا كان عدد العصبية كبيراً؛ دامت في الحكم مدة طويلة؛ والعكس صحيح.[1] ثم يستشهد ابن خلدون بطول أمد دولة العرب الإسلامية، والدولة الفاطمية، والدولة الصنهاجية، والدولة الموحدية.

9) ـ إن اتساع رقعة الدولة، وفسحة أوطانها، وكثرة ممالكها، وتنوع رعاياها، واختلاف سكانها؛ يعزز مركزها، ويثري آثارها، وينمي إنتاجها. لهذا تقدر آثار الدولة ـ دوماً ـ بمدى قوتها في أصلها؛ حيث يتجلى ذلك من خلال مبانيها وهياكلها؛ التي تفسر: كثرة الفعلة، وتعدد الصناع، وأصحاب المهارات، وتنوع الفنيين وتوافرهم، وتوضح مدى التعاون بين العاملين في تشييدها.[2] الأمر الذي شجع على تنمية مهاراتهم، وإبراز معارفهم؛ فساعد هذا كله الدولة في بعث

---

[1] ((وعلى هذه النسبة في أعداد المتغلبين لأول الملك؛ يكون اتساع الدولة وقوتها. أما طول أمدها ـ أيضا ـ فعلى تلك النسبة؛ لأن عمر الحادث من قوة مزاجه؛ ومزاج الدولة إنما هو العصبية؛ فإذا كانت العصبية قوية؛ كان المزاج تابعا لها، وكان أمد العمر طويلا؛ والعصبية إنما هي بكثرة العدد ووفوره)). المقدمة، ج: 2، ص: 645.

[2] ((فإذا كانت الدولة عظيمة فسيحة الجوانب كثيرة الممالك والرعايا؛ كان الفعلة كثيرين جدا وحُشروا في آفاق الدولة وأقطارها؛ فتم العمل على أعظم هياكله)). المقدمة، ج: 2، ص: 666.

نشاطها، ونموها؛ وتحقيق ازدهارها؛ بفضل ما يحدث من كثرة الإنتاج، وغزارة الصنائع؛ لذا يتسارع النمو الاقتصادي، وتتنوع مآثر الدولة، ويعظم شأنها؛ ويطول عمرها. كما تظهر آثار الدول ـــ أيضاً ـــ في الولائم والحفلات؛ التي تقيمها الدولة؛ وفي العطايا والمنح؛ التي تقدمها إلى الوافدين إليها، وإلى حلفائها ومصطنعيها. ثم ضرب ابن خلدون أمثلة شملت دولة الفرس، ودولة بني أمية في قرطبة، والدولة العباسية في المشرق، والدولة الزيرية بالمغرب. كما استشهد ـ أيضاً ـ بآثار عاد، وثمود، وآثار الفراعنة، وآثار شرشال، وقرطاج.[1]

10) ـــ الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين؛ سواء كان ذلك عن طريق نبوة تحدث، أو دعوة حق تعلن؛ ومَرَدّ ذلك إلى قدرة الله في جمع القلوب، وتهذيب النفوس والأهواء؛ التي تقف خلف

---

[1] ((وكثير من هذه الآثار الماثلة للعيان؛ تعلم منه اختلاف الدول في القوة، والضعف. واعلم أن تلك الأفعال للأقدمين؛ إنما كانت بالهنْدام [أي جودة الإدارة وحسن التنظيم]، واجتماع الفعلة، وكثرة الأيدي عليها. فبذلك شيدت تلك الهياكل، والمصانع. ولا تتوهم ما تتوهمه العامة؛ أن ذلك لعظم أجسام الأقدمين عن أجسامنا؛ في أطرافها، وأقطارها. فليس بين البشر في ذلك كبير بون؛ كما تجد بين الهياكل، والآثار. ولقد ولع القصاص بذلك، وتغالوا فيه؛ وسطروا عن عاد، وثمود، والعمالقة ـ في ذلك ـ أخبارا عريقة في الكذب. من أغربها ما يحكون عن عُوج بن عُناق؛ رجل من العمالقة... ونحن نشاهد مساكن الأولين، وأبوابهم، وطرقهم؛ فيما أحدثوه من البنيان، والهياكل، والديار، والمساكن؛ كديار ثمود المنحوتة في الصلد من الصخر؛ بيوتا صغارا، وأبوابها ضيقة... ومن آثار الدول أيضا؛ حالها في الأعراس، والولائم... ومن آثارها أيضا؛ عطايا الدول؛ وأنها تكون على نسبتها. ويظهر ذلك فيها ولو أشرفت على الهرم؛ فإن الهمم التي لأهل الدولة تتكون على نسبة قوة ملكها، وغلبهم للناس. والهمم لا تزال مصاحبة لهم إلى انقراض الدولة)). المقدمة، ج: 2، ص ص: 666 ـ 669.

العصبية، وكل غلب. كما تزيد الدعوة الدينية قوة الدولة في أصلها؛ وتضيف إليها قوة على القوة التي منحتها إياها العصبية التابعة لها. إذ تتكامل العصبية مع الدعوة الدينية؛ فيتعاونان في إنشاء الدولة العامة؛ ذات الملك الواسع، والعظيم. وبهما تتمكن الدولة من توسيع نطاقها، وتعزيز نفوذها. لأنه إذا كان منشأ الملك يتم بالغلبة؛ التي تتحقق بالعصبية؛ فإن الدين يجمع القلوب، ويوحد الصفوف، ويقضي على الأنانية، ويهذب التنافس، وينبذ التحاسد: ((**وجمع القلوب، وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله؛ في إقامة دينه. قال تعالى: "لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم"**؛ [آية: 63، من سورة الأنفال]. **وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل، والميل إلى الدنيا؛ حصل التنافس، وفشا الخلاف؛ وإذا انصرفت إلى الحق، ورفضت الدنيا، والباطل، وأقبلت على الله؛ اتحدت وجهتها؛ فذهب التنافس، وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك؛ فعظمت الدولة**)).[1]
وكل هذا بالطبع من الأمور التي تدعم قوة العصبية، وتشد من أزرها. غير أن الدعوة الدينية ـ لوحدها، ودون مساندة من العصبية ـ لا تكفي لإقامة دولة، والحفاظ على بقائها.[2] ثم يشير ابن خلدون إلى ما

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 636.
[2] **((كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية. وفي الحديث الصحيح ـ كما مر ـ "ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه". وإذا كان=**

حدث لبعض الدعاة؛ الذين كانوا يفتقرون للعصبية؛ وكيف فشلوا في دعواتهم؛ وإن كانت صحيحة. وبالمقابل فقد استشهد ـ أيضاً ـ بفعالية الدعوة الدينية؛ حينما تستند إلى عصبيات قوية؛ وكيف يحالف النصر أصحابها؛ بفضل تلك العصبيات. من ذلك ما حققته الدعوة المرابطية، والدعوة الموحدية؛ ببلاد المغرب؛ في مواجهة القبائل، والعصبيات القوية بتلك البلاد. وقد اتضح أنه يمكن أن تتغلب عصبية ملتزمة بالدعوة الدينية؛ على عصبية أخرى أكثر منها عدداً، وأشد وحشية وضلوعاً في البداوة. ويمكن التأكد من هذا من خلال متابعة ما جرى بين قبائل مصمودة التي التزمت بالدعوة الموحدية في بلاد المغرب، وعصبية القبائل الزناتية؛ التي عرف عنها قوة العصبية، وكثرة العدد، وشدة المراس، والميل إلى التقشف؛ ومع ذلك تغلبت مصمودة بفضل الدعوة الدينية التي التزمت بها.

11) ـ يمكن للدولة العامة أن تستغني عن العصبية؛ إذا تمهدت أوطانها، واستقر حالها. والسبب في ذلك يعود إلى رسوخ الانقياد، والتسليم لتلك الدولة؛ من قبل الناس كافة؛ بحكم أقدميتها وتعود الناس عليها؛ حيث تنسى النفوس أمر قيامها، وشأن أولويتها. لذلك تستحكم لأهل النصاب ـ في تلك الدولة ـ صبغة

=هذا في الأنبياء ـ وهم إلى بخرق العوائد ـ فما ظنك بغيرهم؛ ألا تخرق له العادة في الغلب؛ بغير عصبية)). المقدمة، ج: 2، ص: 638.

الرئاسة: ((ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم، وقاتل الناس معهم على أمرهم؛ قتالهم على العقائد الإيمانية)).[1] وعليه فقد أصبحت العصبية غير مطلوبة عندهم؛ لكونهم أحسوا بعدم الحاجة إليها. وهنا يبالغ صاحب الدولة في الإكثار من استخدام المصطنعين، ويكثر من الموالي والأتباع؛ من فئات وعصبيات أخرى؛ لا تنتسب إلى عصبيته. وهذا ما حصل لبني العباس بدءاً بدولة المعتصم، ثم ولده الواثق؛ إذ استعانا بالموالي، والمصنعين من: العجم، والترك، والديلم، والسلاجقة.. الأمر الذي أدى بهم إلى التغلب على مقدرات الدولة؛ شيئاً فشيئاً. وحصل هذا أيضاً لتلكاتة من الصنهاجيين بإفريقية، والمغرب الأوسط؛ إذ فسدت عصبيتهم قبل القرن الخامس، أو خلاله؛ وإذا كانت دولتهم قد استمرت في الحياة؛ فقد كانت مقلصة الظل، ومحصورة في المهدية، وبجاية. وحدث ذلك أيضاً للدولة الأموية بالأندلس؛ حينما فسدت عصبيتها، واقتسم ملوك الطوائف أوطانها؛ فاسند أصحاب الدولة أمرهم إلى الموالي، والمصطنعين، ووفدت جيوش زناتة إلى بلاد الأندلس قصد مساندة الدولة؛ ولكنهم انغمسوا في تيار الخلاف، والاستبداد بالمقاطعات. وظلوا على ذلك الانقسام حتى اجتاحتهم ـ جميعاً ـ عصبية أخرى فتية، ممثلة في جيوش المرابطين الفتاكة.

---

[1] المقدمة ، ج: 2، ص: 632.

12) ـ لا يستقيم حال الدولة ولا يستقر وضعها إذا قامت في محيط يعج بعدد كبير من القبائل والعصبيات؛ لأن اختلاف الأهواء، وتباين الآراء، وتضارب المصالح يؤدي ـ طبعاً ـ إلى توالد الخلافات وتشعبها، وتكاثر التناقضات وتشابكها: ((**فيكثر الانتقاض على الدولة، والخروج عليها في كل وقت؛ وإن كانت ذات عصبية؛ لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها مَنَعَة وقوة**)).[1] وذلك ما حدث لدولة الإسلام الأولى في المغرب؛ حيث مرت فترة طويلة من الزمن؛ وهي في اضطراب وانقطاع؛ بسبب خروج القبائل الأمازيغية عليها الواحدة بعد الأخرى.[2] وعلى العكس من ذلك؛ فقد اتضح أنه يمكن تمهيد الدولة بسهولة ويسر؛ في محيط خالٍ من القبائل والعصبيات. حيث ضرب ابن خلدون مثلاً بما كانت عليه بلاد الشام ومصر؛ في

---

[1] نفسه، ص: 646.

[2] ((وانظر ما وقع من ذلك بإفريقية والمغرب؛ منذ أول الإسلام. ولهذا العهد. فإن ساكن هذه الأوطان من البربر أهل قبائل، وعصبيات. فلم يغن فيهم الغلب الأول الذي كان لابن أبي سرح عليهم، وعلى الإفرنجة شيئاً. وعاودوا بعد ذلك الثورة، والردة مرة بعد أخرى؛ وعظم الإثخان من المسلمين فيهم. ولما استقر الدين عندهم عادوا إلى الثورة، والخروج، والأخذ بدين الخوارج مرات عديدة. قال ابن أبي زيد: "ارتدت البرابرة بالمغرب اثنتي عشرة مرة. ولم تستقر كلمة الإسلام فيهم إلا لعهد ولاية موسى بن نصير فما بعده". وهذا معنى ما ينقل عن عمر أن إفريقية مُفرِّقة لقلوب أهلها. إشارة إلى ما فيها من كثرة العصائب، والقبائل الحاملة لهم على عدم الإذعان، والانقياد. ولم يكن العراق لذلك العهد بتلك الصفة، ولا الشام؛ إنما كانت حاميتها من فارس، والروم؛ والكافة دهماء؛ أهل مدن، وأمصار. فلما غلبهم المسلمون على الأمر، وانتزعوه من أيديهم؛ لم يبق فيها ممانع، ولا مُشاقٌ. والبربر قبائلهم بالمغرب أكثر من أن تحصى؛ وكلهم بادية، وأهل عصائب، وعشائر. وكلما هلكت قبيلة عادت الأخرى مكانها، وإلى دينها من الخلاف، والردة؛ فطال أمر العرب في تمهيد الدولة بوطن إفريقية، والمغرب)). المقدمة، ج: 2، ص ص: 646 ـ 647.

عهده.[1] ويتضح من هذا أن للعصبية سلبيات؛ إلى جانب إيجابياتها. فإن كانت ـ في حالات ما ـ منشئة للدول، ومشيدة للممالك؛ فهي ـ في حالات أخرى ـ مهدمة للمآثر الحضارية، ومقوضة للدول؛ بالإضافة إلى كونها عامل قلق، ومصدر فوضى قد تعرقل مسيرة البناء في الدولة، وقد تزعزع استقرارها. بالإضافة إلى أنها تسقط دولة سابقة قبل إقامة الدولة الخاصة بها. إذن فالعصبية سلاح ذو حدين. تكون من جهة بانية، ومن جهة أخرى مدمرة، ومشاغبة.

13) ـــ إذا حصلت الأمة على غايتها من الملك تركت المطالبة؛ التي تقتضي القوة والغلب. ومن ثمة فقد تبين أن للملك طبائع؛ وقد أشار **ابن خلدون** إلى حالتين منها:

ـ <u>الحالة الأولى:</u> هي الانغماس في الترف، والثانية الركون إلى الدعة والسكون. فأما الانغماس في الترف؛ فتعود أسبابه إلى نمو ثروات الحكام، وأنصارهم؛ بفضل ما استولوا عليه من كنوز، وخيرات؛ كانت لأهل الدولة السابقة. ولا يقتصر الأمر على استحواذهم على ممتلكات أصحاب الدولة السابقة فحسب؛ بل يقتبسون منهم عوائدهم، وتصرفاتهم. وبذلك تجدهم ينزعون إلى الرقة في شئونهم الحياتية؛ كالملبس، والفرش، والطعام،

---

[1] ((إذ هي خلو من القبائل والعصبيات ـ كأن لم يكن الشام معدنا لهم كما قلناه ـ فملك مصر في غاية الدعة والرسوخ؛ لقلة الخوارج، وأهل العصائب؛ وإنما هو سلطان ورعية... وكذا شأن الأندلس لهذا العهد)). المقدمة، ج: 2، ص: 648.

والشراب. ويجتهدون في المفاخرة بذلك. ثم ينساق أبناؤهم خلفهم في ذلك النهج إلى نهاية الدولة.

ـ **أما الحال الثانية**: فهي التي يميل فيها أصحاب الملك إلى الدعة والسكون؛ وذلك حين يحدث لأمة ما أن تستكين إلى الدعة، والسكون؛ بعد سعيها للملك بالمطالبة، والغلب. فإذا حصلت على غايتها، وهنأ بال أهلها، تستسلم إلى السكون. ويمكن تشبيه ذلك بقول الشاعر:

عجبت لسعي الدهر بيني وبينها

فلما انقضى ما بيننا سكن الدهر

فيكتفي ـ عندئذ ـ أصحاب الدولة؛ بعد حصولهم على الملك؛ بتحصيل الثمرات؛ التي تأتي بواسطة ذلك الملك؛ من: مباني وملابس ومآكل وآنية وفرش؛ وكل ما له علاقة بمباهج الدنيا ونعيم الحياة. فيقتصرون على ذلك؛ تاركين متاعب المطالبة، وتكاليفها المضنية.

14) ـ إذا غلبت أمة ما؛ وأضحت تحت حكم غيرها؛ ينتابها اضمحلال وذوبان؛ يؤديان إلى فنائها؛ نظراً لما يصيب نفوس أبنائها من تكاسل، واستكانة ورضوخ للاستعباد. فيصبح أعضاء تلك الأمة المهزومة آلة لسواهم، وعالة على الآخرين؛ فينتهي بهم الأمر إلى فقدان الأمل نهائياً؛ فيضعف نتيجة لذلك تناسلهم، ويفسد عمرانهم، وتتلاشى عصبيتهم تماماً[1] وهذا ما

---

[1] ((وفيه والله أعلم سر آخر؛ وهو أن الإنسان رئيس بطبعه؛ بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له؛ والرئيس إذا غلب على رئاسته، وكبح عن غاية=

يمكن ملاحظته في أمة الفرس مثلاً؛ حينما تغلب عيها العرب.

15) ـ وللدولة ـ أيضاً ـ أطوار معينة تظهر من خلالها في حالات مختلفة. وتبعاً لذلك يكتسب أصحاب تلك الدولة ـ في كل طور ـ خلقاً معيناً؛ يضفيه عليهم ذلك الطور: ((**لأن الخلق تابع ـ بالطبع ـ لمزاج الحال الذي هو فيه**)).[1] وعليه؛ فالعصبية تمر حتماً في مسار واحد مع الدولة التي تقيمها. وبما أن للدولة أطواراً تمر بها ـ بسبب ما ينتابها من أحوال، وتقلبات تظهر على خلق أصحابها؛ مع مرور الزمن ـ فذلك يشمل أيضاً العصبية التي تتلون؛ حسب الأطوار التي تمر بها الدولة. وأطوار الدولة تكون في حدود خمسة أطوار:

ـ الطور الأول: وهو طور الظفر، وطور القوة والعنفوان، والاستيلاء على الملك، وتشييد أركانه. ويتم بالقوة والغلبة؛ حيث يتحقق قيام الدولة بفعل العصبية؛ فيكون صاحب الدولة هنا مشاركاً لقومه في المجد. إذ يحرص صاحب الملك على التحامه، وتماسكه بعصبيته، كما يظل يشارك قبيله في السراء، والضراء؛ لا ينفرد

=عزه؛ تكاسل حتى عن شبع بطنه، وري كبده؛ وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة؛ وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين)). المقدمة، ج: 2، ص: 622.

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 663.

بشيء دونهم؛ من: مجد، وجباية، وقتال. فهذا هو ما تقتضيه طبيعة العصبية.

ـ <u>الطور الثاني</u>: وفيه تظهر بوادر الاستبداد، والانفراد بالمجد دون سائر القبيل والعصبية. وذلك حين يشرع صاحب الدولة في كبح تطاولهم، وقمع طموحهم للمشاركة في الملك؛ الأمر الذي يدفعه للسعي بكل جهده لجلب المصطنعين، واستئجار المرتزقة، واتخاذ الموالي، والإكثار من الأتباع من غير عصبيته؛ ليتمكن بواسطتهم من مواجهة قبيله، وعصبيته؛ والانفراد بالمجد وحده. وسيجد ـ بالطبع ـ مقاومة شديدة من طرف أعضاء العصبية؛ إذ يستمر الصراع حتى يتغلب عليهم؛ بواسطة القهر، والغلب؛ واحداً بعد الآخر. وكلما شعر بالضغوط من قبل عصبيته؛ ازداد في الابتعاد عنهم، والإكثار من المرتزقة والمصطنعين؛ بغرض كبح قومه، وجدع أنوفهم. وتكون هذه المرحلة شبيهة بالطور الأول؛ من حيث الصراع، والمقاومة.

ـ <u>أما الطور الثالث</u>: وهو طور الفراغ والدعة. يتفرغ فيه صاحب الدولة لشئون الجباية، وما يتسنى له من مدخول، وما تتطلبه الدولة، ومنشآتها من إنفاق ومصاريف. وفي هذا الطور يكثر صاحب الدولة من فرض الجبايات، والمغارم على الرعية؛ ويجبر على ذلك بسبب الحاجة إلى سد أبواب الإنفاق المتزايد، وتغطية الفجوات التي تركها البذخ، وأعمال البناء،

والتوسع في المنشآت الحضارية. كما تشيد في هذا الطور المصانع، والأمصار، والهياكل الفخمة؛ التي تظهر ما للدولة من أبهة، وعظمة. وبالمقابل يعتبر هذا الطور بمثابة المنحدر الذي ينزلق بالعصبية إلى الهاوية. على أن هذا الطور يعتبر فترة فراغ، ودعة؛ وتحصيل لثمرات الملك.

ـ أما الطور الرابع: فهو طور القنوع والمسالمة. فتخمد فيه روح العصبية تماماً. وفي هذا الطور يقنع صاحب الدولة بما تحقق في دولته، وما وصل إليه من مجد؛ حيث تنتابه حالة من الارتخاء، والقناعة بما بين يديه؛ فلا يعود يرغب في المزيد؛ ويكتفي بتقليد أسلافه، ويميل إلى المسالمة، والوداعة؛ ويتمسك بتقليد أسلافه، والاستظلال بأمجادهم.

ـ أما الطور الخامس: فهو طور الإسراف والتبذير. إذ يبدد فيه صاحب الدولة كل ما سهر أسلافه على جمعه واكتنازه. وفي هذا الطور يغرق صاحب الدولة في الملاذ، وينغمس في الشهوات إلى حد الاختناق. ثم يتمادى في التبذير، وينساق خلف أهوائه؛ فيكثر من النفقات، والإسراف على شهواته. ولا يكتفي بحدود معينة في تبذيره؛ بل يجره ذلك إلى الإسراف في عطاياه، وهداياه على من يساعده في حياته اللذيذة؛ فيصبح بذلك كمن يهوي بمعوله على ما شيده أسلافه من قبل؛ فيهدم في لحظات؛ ما سبق أن بنوه

في عشرات السنين. فينهك بتصرفه الطائش خزائن الدولة. وفي هذا الطور تستفحل الشيخوخة بالدولة، ويسري في أعضائها المرض؛ الذي يفني كيانها. بفناء عصبيتها الأولى؛ إذ ينعدم وجودها بالتمام؛ مما يسمح بظهور عصبية أخرى عدوة. وبذلك تصل الدولة إلى منتهى الشيخوخة؛ فتسقط منهارة؛ تحت ضربات عصبية أخرى؛ كانت تتطلع لتشييد دولة لها.

16) ـ من طبيعة الملك الترف؛ لأن أصحاب الدولة عندما يقيمونها؛ ينساقون في تقليد السابقين من أصحاب الدول المغلوبة؛ فينغمسون فيما يجدون أمامهم من نعيم ورياش؛ ويتجاوزون بذلك سقف الضرورات في عيشهم، ويتعدون حدود الخشونة التي كانت لهم إلى ما يسميه **ابن خلدون** نوافل العيش ورقته وزينته. ثم يتهافتون على تقليد من سبقهم في الدولة المندثرة. ويصبح ما اكتسبوه من عادات ورفاهية وبذخ؛ تقليداً لهم وللذين يتبعونهم في الحكم؛ إلى آخر الدولة.[1]

17) ـ تنتقل الدولة من البداوة إلى الحضارة؛ بعد أن تتراكم الثروة داخلها، ويكثر النعيم فيها؛ فيزداد الترف وينتشر بين أصحاب الدولة: ((**إذ أمور الحضارة من توابع الترف، والترف من توابع الثروة والنعمة، والثروة والنعمة من توابع المُلْكِ ومقدارِ ما**

[1] ((**وينـاغي خَلَفُهُم في ذلك سلفهم إلى آخر الدولة. وعلى قدر ملكهم يكون حظهم من ذلك، وترفهم فيه**)). المقدمة، ج: 2، ص: 651.

يستولي عليه أهل الدولة. فعلى نسبة الملك يكون ذلك كله)).[1] ويتم كل هذا بتدرج، وعبر مراحل طبيعية؛ حيث تكون المرحلة الأولى مرحلة البداوة: بشدتها، وسذاجتها وبساطتها. فيؤدي الغلب الذي يتم خلالها إلى إقامة ملك بواسطة العصبية؛ التي تتميز بالشدة، وبالبأس، والافتراس. وهذه الشروط كلها لا يمكن تحقيقها إلا بالبداوة. ثم تأتي المرحلة الثانية التي ينغمس أهل الدولة خلالها في النعيم والثروة. وهذا يحدث عندما يشرع أصحاب الدولة المستجدة في تقليد أصحاب الدولة السابقة؛ فيتسابقون في التنعم؛ بما خلفوه من فنون وعادات؛ وما لقوه من مباهج وملذات في: المباني، والفرش، والملابس، والمآكل، وغيره من عادات البذخ والترف.[2] وهذا ما وقع للعرب في دولتي: بني أمية، وبني العباس في تقليد دولتي: الفرس والروم، وما وقع لكتامة في تقليد بني الأغلب، وما وقع للمرابطين حين قلدوا ملوك الطوائف بالأندلس، وما وقع لزناتة عندما قلدت الموحدين.

18) ــ فإذا كان الترف أحد الأسباب التي تؤدي إلى هرم الدولة وإضعافها؛ بإضعاف عصبيتها، وأفول جذوتها. فإن هذا الرأي لا يكون قطعياً، وليس حكماً مطلقاً. لأن الترف ــ في حالات ما ــ قد يقوي الدولة،

---

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 662.

[2] **((وأهل الدول أبداً يقلدون في طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة قبلهم)).** المقدمة، ج: 2، ص: 658.

ويعزز العصبية، ويقويها. ويتم ذلك ـ غالباً ـ خلال الفترة الزمنية التي تسود بداية قيام الدولة. ففي تلك الفترة يكون الترف منتشراً، وسائداً؛ فتنجر عنه كثرة في النسل، ومضاعفة في عدد الموالي، والمصطنعين؛ بواسطة الصهر، والعمومة، والالتحاق؛ فتقوى ـ نتيجة لهذا الأمر ـ عصابة الدولة، وتشتد قوتها، وتتمتن أواصر لحمتها. ولكن هذا الوضع لا يستمر طويلاً؛ إذ تبرز أعراض أخرى؛ بعد مدة من الزمن؛ وقد يحدث ذلك بعد الجيل الثاني؛ عندها.. تبدأ بوادر الهرم في الظهور على مؤسسات الدولة؛ فلا يقدر أصحابها ـ بترفهم، وبذخهم ـ على مواجهة الصعاب التي تعترضهم؛ فينهارون بانهيار دولتهم.[1] وقد ضرب ابن خلدون مثلاً بالدولة العربية في الإسلام؛ حيث لم يتجاوز عدد العرب ـ في عهد النبي ﷺ وخلفائه ـ مائة وخمسين ألفاً من مضر، وقحطان. وقد تضاعف عددهم، وعدد مواليهم في ظل الدولة العباسية أضعاف أضعاف ذلك العدد.

---

[1] ((واستكثروا ـ أيضا ـ من الموالي، والصنائع؛ وربيت أجيالهم في جو ذلك النعيم، والرفه؛ فازدادوا بهم عددا إلى عددهم، وقوة إلى قوتهم؛ بسبب كثرة العصائب ـ حينئذ ـ بكثرة العدد. فإذا ذهب الجيل الأول، والثاني؛ وأخذت الدولة في الهرم؛ لم تستقل أولئك الصنائع، والموالي بأنفسهم؛ في تأسيس الدولة، وتمهيد ملكها؛ لأنهم ليس لهم من الأمر شيء؛ إنما كانوا عيالا على أهلها، ومعونة لها. فإذا ذهب الأصل لم يستقل الفرع بالرسوخ؛ فيذهب، ويتلاشى؛ ولا تبقى الدولة على حالها من القوة)). المقدمة، ج: 2، ص: 662.

19) ـ السعي للانفراد بالمجد أمر طبيعي للملك؛ لأن صاحب الدولة عندما يستقر على سدة الحكم؛ تتغلب عليه الطبيعة الحيوانية؛ الداعية لخلق الكِبْر، والأنفة: **((فيأنف ـ حينئذ ـ من المساهمة، والمشاركة في استتباعهم، والتحكم فيهم؛ ويجيء خلق التأله الذي في طباع البشر؛ مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم؛ لفساد الكل باختلاف الحكام)).**[1] فيتحول عندئذ إلى الطامعين في المشاركة؛ فيصدهم، ويقمعهم، ويثنيهم بالقوة عن رغباتهم؛ حيث يفتك بمن يقاومه؛ ولا يدعهم حتى يحقق ما أراده من الانفراد بالمجد، والاستبداد بالأمر؛ دون عصبيته.

20) ـ ويشرح ابن خلدون الكيفية التي يستظهر فيها صاحب الدولة بالمصطنعين والموالي: في أن ذلك يحدث بعد أن تنشأ الدولة، وتتمهد أركانها، وتتغلب على المخاطر التي تهدد نشأتها في البداية؛ حيث يستند إلى قومه، وعصبيته في مقاومة الأخطار المحدقة بالدولة آنئذ. وعلى هذا فهو يشاركهم في الحكم، وفي ثمراته كافة؛ إذ يختار من بينهم الوزراء، والقادة، والعمال. ويتم كل ذلك ـ طبعاً ـ في الطور الأول للدولة. ولما يحل طورها الثاني؛ يسعى بكل جهوده للاستبداد، والانفراد بالمجد؛ فتتحول عصبيته من نصير وشريك حميم، إلى منافس وعدو لدود. عندئذ لا يجد صاحب

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 650.

الدولة بدأً من اصطناع أنصار؛ من غير جلدته، ومن دون قومه؛ ثم ينساق في الإكثار منهم؛ عاملاً على ضمان مساواتهم بقوة عصبيته؛ التي أضحى أعضاؤها بمثابة الأعداء، والخصوم. وكلما اشتد ضغط عصبيته عليه؛ اشتدت لهفته في الاستزادة من الموالي والمصطنعين؛ الذين يبالغ في إكرامهم، والإنفاق عليهم؛ ولا يبخل عنهم بشيء؛ ما داموا لا يتطلعون لمشاركته في المجد. بل يتمادى في إكرامهم إلى حد أنه يقلدهم مناصب الوزارة، والقيادة، والولايات، وأشغال الجباية.[1] وهنا تنزلق الدولة إلى مهاوي الاضمحلال والسقوط؛ بسبب ما طرأ من فساد عصبيتها، وانكسار الغيورين عليها، وغياب الذين شيدوها؛ والذين أوصلوا ـ بسواعدهم ـ ذلك الحاكم إلى سدة الحكم. وهذه ـ طبعاً ـ علامة بارزة من علامات المرض المزمن؛ الذي لا يرتفع عن الدولة؛ حتى يأتي اليوم الذي تسقط فيه. وقد حدث هذا لدولتي: بني أمية، وبني العباس بالمشرق.

21) ـ وتنشأ الدولة بالقبيل والموالي. وتستند مواقف القبيل إلى النسب. أما الموالي فيكون التحامهم بصاحب

[1] ((فيستخلصهم صاحب الدولة ـ حينئذ ـ ويخصهم بمزيد التكرمة والإيثار، ويقسم لهم مثل ما للكثير من قومه، ويقلدهم جليل الأعمال والولايات من: الوزارة، والقيادة، والجباية، وما يختص به لنفسه، وتكون خالصة له دون قومه من ألقاب المملكة؛ لأنهم حينئذ أولياؤه الأقربون، ونصحاؤه المخلصون. وذلك ـ حينئذ ـ مؤذن باهتضام الدولة، وعلامة على المرض المزمن فيها؛ لفساد العصبية التي كان بناء الغلب عليها)). المقدمة، ج: 2، ص: 677.

الدولة إما قبل الملك، أو بعده. فإذ حدث ذلك قبل الملك؛ يكون التحامهم قوياً؛ ولا فرق بينهم وبين قبيل الملك وعصبيته. ولهذا يصبح الموالي في منزلة أهل العصبية عند إقامة الدولة؛ لأن التحاقهم حدث قبل الملك؛ لذا فهو يفسر على وجهين:

ـ <u>الوجه الأول</u>: يبين أن الاصطناع قبل الملك؛ لا يميز النسب عن الولاية إلا في أقل الحالات. وعليه يوضع الأولياء؛ من أصحاب الدولة في منزلة الأهل، والقرابة.

ـ <u>أما الوجه الثاني</u>: فيكون عندما يتم الولاء والاصطناع؛ في وقت متقدم جداً؛ حيث ينسى أمر ذلك الولاء؛ فيصبح الأولياء عندئذ من الأهل؛ لأن أمرهم الأول نسي تماماً.[1] أما إذا التحقوا بعد الملك؛ فتكون اللحمة ـ عندئذ ـ بينهم وبين صاحب الدولة أقل

[1] ((والسبب في ذلك أن المقصود ـ في العصبية ـ من المدافعة، والمغالبة؛ إنما يتم بالنسب؛ لأجل التناصر في ذوي الأرحام والقربى، والتخاذل في الأجانب، والبعداء كما قدمنا. والولاية، والمخالطة بالرق، أو الحلف تتنزل منزلة ذلك؛ لأن أمر النسب ـ وإن كان طبيعيا ـ فإنما هو وهمي؛ والمعنى الذي كان به الالتحام إنما هو العشرة، والمدافعة، وطول الممارسة، والصحبة بالمربى والرضاع، وسائر أحوال الموت، والحياة. وإذا حصل الالتحام بذلك جاءت النعرة، والتناصر. وهذا مشاهد بين الناس. واعتبر مثله في الاصطناع؛ فإنه يحدث بين المصطنع ومن اصطنعه نسبة خاصة؛ من الوصلة تتنزل هذه المنزلة، وتؤكد اللحمة؛ وإن لم يكن نسب؛ فثمرات النسب موجودة. فإذا كانت هذه الولاية بين القبيل وبين أوليائهم قبل حصول الملك لهم؛ كانت عروقهم أوشاج، وعقائدها أصح، ونسبها أصرح؛ لوجهين: <u>أحدهما</u> أنهم قبل الملك أسوة من حالهم؛ فلا يتميز النسب عن الولاية؛ إلا عند الأقل منهم؛ فينزلون منهم منزلة ذوي قرابتهم، وأهل أرحامهم... <u>والوجه الثاني</u> أن الاصطناع قبل الملك يبعد عهده عن أهل الدولة بطول الزمان، ويخفى شأن تلك اللحمة؛ ويظنُّ بها في الأكثر النسب؛ فيقوى حال العصبية. أما بعد الملك فيقرب العهد، ويستوي في معرفته الأكثر؛ فتتبين اللحمة، وتتميز عن النسب، فتضعف العصبية بالنسبة إلى الولاية التي كانت قبل الدولة)). المقدمة، ج: 2، ص ص: 678 ـ 679.

تماسكاً، وأضعف إحكاماً؛ لأن النسب يكون في هذه الحال واضحاً، إذ لا يخفى أمرهم عن الناس.

22) ـ قد يتعرض السلطان ـ في بعض الحالات ـ للحجر، والاستبداد عليه. ويحدث هذا ـ في الغالب ـ بعدما تستقر الدولة، ويستمر الملك في نصاب معين، ومنبت واحد من العصبية المستحوذة على الحكم؛ بعد إزاحة المشاركين، وإبعادهم. ويكون المستبد على السلطان ـ في الغالب ـ من حاشية السلطان ووزرائه؛ ويحدث ذلك ـ عموماً ـ إذا كان السلطان المعلن صغير السن؛ فتقام الوصاية عليه؛ وبالتالي يحجر عليه، ويحجب عن الناس؛ لضعفه، وعدم كفايته. وبالمقابل يغرقه ذلك الوصي في الملذات، والشهوات؛ حتى يلهيه عن شئون الحكم؛ وذلك أنه يوهمه بأن مهام السلطان الأساسية هي الجلوس على السرير، واستقبال طقوس الطاعة من الناس، والتمتع بالنساء، وملاذ الحياة.[1] أما شئون الحل، والربط، والأمر والنهي، والتسيير المالي، وبعث البعوث، ونشر الجيوش؛ فيرجع إلى اختصاص الوزير المباشر للأمر. فإذا تم التسليم للوصي بذلك؛ يعمل ما في وسعه

[1] ((وينسيه النظر في الأمور السلطانية؛ حتى يستبد عليه؛ وهو بما عوده يعتقد أن حظ السلطان من الملك إنما هو الجلوس على السرير وإعطاء الصفقة، وخطاب التهويل، والقعود مع النساء خلف الحجاب؛ وان الحل والربط، والأمر والنهي، ومباشرة الأحوال الملوكية، وتفقدها من: النظر في الجيش، والمال، والثغور؛ إنما هو للوزير؛ ويسلم له في ذلك؛ إلى أن تستحكم له صبغة الرئاسة والاستبداد؛ ويتحول الملك إليه؛ ويؤثر به عشيرته، وأبناؤه من بعده)). المقدمة، ج: 2، ص: 681.

ـ بالتدريج طبعاً ـ لكي يمسك بالسلطة بقبضة من حديد؛ لذا فهو يعمل بكل جهده لكي يوزع مفاتيح الحكم، ومناصبه الحساسة على أنصاره، وعصبيته الخاصة. وبذلك تتمتن صبغة الرئاسة، والاستبداد لديه، وتنحصر مفاتيح الحل والعقد في يديه. وهذا ما حدث في كثير من الدول؛ مثل: الدولة العباسية مع بني بويه والأتراك، ثم الدولة الأموية بالأندلس مع المنصور بن أبي عامر.

وتجدر الإشارة ـ هنا ـ إلى أن المستبدين على السلطان يستنكفون عن مشاركته في اللقب الخاص بالملك. والسبب في ذلك أن الملك استتب منذ البداية بعصبية السلطان القائم، وعصبية من تبعه من القبائل. وهاتان العصبيتان باقيتان؛ مادامت رسوم الدولة مازالت قائمة. وبما أن المستبد هذا؛ إما أن يكون من عصبية الملك، أو من عصبية تابعة لعصبية الملك، أو من الموالي والمصطنعين؛ لذا فعصبيته تكون مندرجة ضمن عصبية أصحاب السلطان، وتابعة لها، وبذلك فهو يفتقر لصبغة الملك. لذا فهو لا يطمع في غير ثمرات الملك؛ التي تنحصر في الأمر والنهي، والحل والعقد. أما ألقاب الملك ومظاهره فيتركها للسلطان؛ حتى يوهم غيره بأنه متصرف باسم السلطان، وموكل من طرفه. وإذا ما حاول نعت نفسه بالألقاب الملكية؛ فقد يصطدم بمقاومة شديدة من قبل عصبية الملك؛ حتى وإن كانت

تلك العصبية تبدو خامدة. وهذا ما وقع لبني أبي عامر بالأندلس؛ حينما حاول عبد الرحمن؛ حفيد المنصور مشاركة الخليفة هشام في اللقب الخلافي؛ فثارت عليه عصبية بني أمية، وأسقطوا حكم بني عامر.[1]

23) ـ لا يحتاج صاحب الدولة ـ بعد نشأتها مباشرة ـ إلى أبهة في الرسوم، كما أنه لا يفكر في وضع حجاب بينه وبين الناس؛ لأن الدولة ـ آنذاك ـ في بداية عمرها؛ وهي بذلك تكون مازالت متأثرة بروح البداوة؛ التي هي ـ في الواقع ـ شعار العصبية؛ صاحبة الفضل الأكبر في إقامة الدولة. ومن جهة أخرى؛ فإذا كانت الدولة قد قامت بأثر ديني؛ فإن الدين يبعدها ـ أيضاً ـ عن منازع الملك وأبهته؛ حتى وإن كانت نشأتها قد تمت بقوة الغلب؛ لأنها تكون ـ حينئذ ـ قريبة من أخلاق البداوة المنافية لمنازع الملك وأبهته أيضاً. هذا ويعمل صاحب الدولة ـ مع مرور الوقت ـ على الانفراد بالمجد والسلطان ومن هنا يشرع في الاحتجاب عن الناس. والحجاب في الدولة ثلاثة أنواع:

ـ النوع الأول: يتم في بداية الدولة؛ وذلك عندما يسعى السلطان إلى وضع حجاب بينه وبين العامة.

[1] المقدمة، ج: 2، ص ص: 680 ـ 681.

ـ النوع الثاني: يحدث عندما يستفحل الملك؛ فيوضع الحجاب أيضاً أمام بعض الخاصة؛ رغبة من السلطان في الابتعاد عن ملاحظاتهم، وتعليقاتهم المقلقة؛ فيضع الحجاب سداً للطريق أمام النقد؛ الذي لا يرغب فيه.

ـ النوع الثالث: ويظهر في أواخر الدولة؛ أي عندما تصبح على عتبة الهرم والشيخوخة. ويحدث ذلك حينما ينتهز أحد المقربين، وأهل الثقة القدامى ـ من بطانة الملك السابق ـ الفرصة فيحاول الاستبداد على ابنه الذي خلفه؛ وذلك عندما يعمل على إبعاده عن بقية المقربين والمخلصين لأبيه؛ حتى يخلو له الجو، ويتمكن من الانفراد به. لذا فهو يبادر من فوره إلى إيهامه بضرورة الحفاظ على سنن الحجاب، وعدم خرقه.[1]

24) ـ تسد الجباية التي تجمع في بداية الدولة حاجتها؛ إذ يكون ما يجمع منها كثيراً؛ في الوقت الذي يكون الإنفاق منها قليلاً. أما في آخر الدولة فينعكس الحال؛ إذ تصبح النفقات أكثر مما يجمع من الجباية. ويعود السبب إلى أن الدولة في بداية أمرها تلتزم بأوامر الدين؛ فلا تقر من المغارم إلا ما هو شرعي. والمغارم الشرعية ـ في الغالب ـ تكون زهيدة الدخل والخرج؛ ضمن حدود نصوص شرعية لا يمكن تجاوزها. ومن

---

[1] ((وهذا الحجاب لا يقع ـ في الغالب ـ إلا أواخر الدولة ـ كما قدمناه في الحجر ـ [أي الفصل الذي تناول فيه حجر السلطان] ويكون دليلاً على هرم الدولة، ونفاد قوتها. وهو ما يخشاه أهل الدول على أنفسهم)). المقدمة، ج: 2، ص: 859.

جهة أخرى؛ فإن الدولة في بدايتها تكون متأثرة بالبداوة؛ التي تستوجب التقشف، وعدم الإسراف.[1] غير أن حال الدولة يتبدل بعد مرور الزمن؛ فينسى أصحابها شأن البداوة وتقشفها، وينغمسون في مغريات الحضارة وترفها؛ فتتعدد لديهم الوظائف، والوزائع الموضوعة على الرعية من: فلاحين، وبقية الخاضعين للمغارم. ثم يضطرون بعد ذلك إلى الزيادة في كل وظيفة ووزيعة مقداراً معيناً؛ قد يصبح عظيماً؛ بغرض الزيادة في الجباية؛ ثم يسنون المكوس على المبيعات؛ ثم تتدرج تلك الزيادات مع مرور الوقت كلما زادت نفقات الدولة بحكم البذخ والترف: **((فتذهب غبطة الرعايا في الاعتمار؛ لذهاب الأمل من نفوسهم بقلة النفع... إلى أن ينتقض العمران بذهاب الآمال من الاعتمار؛ ويعود وبال ذلك على الدولة)).**[2]

25) ـ تكثر ـ في آخر الدولة ـ عمليات اختراع المكوس على السلع والأسواق؛ إذ يبالغ صاحب الدولة في فرضها على الناس؛ بسبب الترف الذي ينغمس فيه أتباع الدولة، وبسبب الإكثار من العطايا، والمبالغة في

---

[1] **((والبداوة تقتضي المسامحة، والمكارمة، وخفض الجناح، والتجافي عن أموال الناس، والغفلة عن تحصيل ذلك إلا في النادر؛ فيقل لذلك مقدار الوظيفة الواحدة، والوزيعة** [ما يتوزع على الأشخاص] **التي تجمع الأموال من مجموعها. وإذا قلت الوزائع والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل، ورغبوا فيه؛ فيكثر الاعتمار ويتزايد محصول الاغتباط** [حسن الحال] **بقلة المغرم. وإذا كثر الاعتمار كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع؛ فكثرت الجباية التي هي جملتها)).** المقدمة، ج: 2، ص: 838.

[2] المقدمة، ج: 2، ص: 839.

استخدام الجند؛ حيث يزداد هذا الأمر في أواخر الدولة؛ زيادة كبيرة؛ الأمر الذي يؤدي إلى اضطرابات عديدة، وأضرار كثيرة على اقتصاد الدولة: **((فتكسد الأسواق لفساد الآمال؛ ويؤذن ذلك باختلال العمران؛ ويعود على الدولة؛ ولا يزال ذلك يتزايد إلى أن تضمحل)).**[1]

26) ـ قد يحاول السلطان ـ عندما تقل الجباية ـ ولوج مجالات: التجارة، والفلاحة؛ بالخوض في سبل الكسب عن طريقهما. وهذا بالطبع يجلب المضرة للناس، ويفسد الجباية؛ وذلك لأن السلطان يقضي ـ في تلك الحال ـ على جوٍّ المنافسة النزيهة؛ حيث يعمل على احتكار ما هو مربح؛ بتحكمه في تحديد أثمان السلع في البيع والشراء. وعليه فخير سبيل لنمو ثروة السلطان هي الجباية؛ التي تفرض بالعدل والإنصاف: **((أما غير ذلك من: تجارة، أو فلح؛ فإنما هو مضرة عاجلة للرعايا، وفساد للجباية، ونقص للعمارة)).**[2]

27) ـ تكثر ثروة السلطان وحاشيته في الفترة الوسطى من عمر الدولة؛ ويعود السبب في ذلك؛ إلى انفراد السلطان بجل الغنائم، وما تكسبه الدولة. وهذا يخالف ما كانت عليه الدولة في بداية عمرها؛ حيث كانت الثروة توزع على أفراد العصبية؛ المشاركين للسلطان

---

[1] نفسه، ص: 840.
[2] نفسه، ص: 844.

في الملك. وإذا ما توصل السلطان إلى الاستبداد، والتحكم بشكل مطلق؛ يعمل على كبح جماح عصبيته عن المشاركة؛ فيسعى ــ عندئذ ــ إلى تقليص عوائدهم المادية، وتحجيم الفوائد التي كانوا يجنونها من الجباية. ((**فينفرد صاحب الدولة حينئذ بالجباية أو معظمها؛ ويحتوي على الأموال ويحتجنها للنفقات في مهمات الأحوال؛ فتكثر ثروته، وتمتلئ خزائنه، ويتسع نطاق جاهه، ويعتز على سائر قومه**)).[1] غير أن ذلك الثراء لا يدوم لصاحب الدولة؛ إذ تتناقص ثروته في أواخر الدولة؛ حينما تصل بها الحال إلى سن الهرم والشيخوخة؛ حيث تتلاشى عصبية الدولة، وتخبو سطوتها؛ فيضطر الحاكم ــ عندئذ ــ إلى الإكثار من المصطنعين، والمبالغة في استخدام الأنصار والمرتزقة؛ الأمر الذي يؤدي إلى مزيد من الإنفاق؛ الذي يضاعف من مخروج الدولة؛ وهذا طبعاً يقود صاحب الدولة إلى تبديد ثروتها، وإفراغ خزائنها.

28) ــ فإذا احتوى السلطان على الأموال كلها، وخص نفسه بها؛ وبالمقابل قبض يده عن صرفها في مستلزماتها؛ فإن ذلك يتسبب في تقليص مدخول حاشيته، وحاميته من تلك الأموال؛ فيؤدي هذا إلى انقطاع ما كان ينفق على المستفيدين من: الحاشية ومن ذويهم ــ وهم بالطبع يمثلون السواد الأعظم في الدولة ــ

[1] نفسه، ص: 845.

فينجر عن ذلك كله؛ تضعضع في القدرة الشرائية لديهم؛ الأمر الذي يزهدهم في التسوق؛ حيث يتذبذب البيع والشراء، ويحدث الكساد في الأسواق، وتقل الأرباح؛ وإذا قلت الأرباح ضعف مستوى الخراج والجباية.[1] وهذا يصل بالدولة إلى الإفلاس.

29) ــ يؤدي الظلم إلى خراب العمران؛ لأن آمال الناس تتلاشى في ظل العدوان على أموالهم؛ إذ العدوان يتسبب في توقف الناس عن السعي في تحصيل الكسب. وبقدر الظلم المسلط على الناس؛ يكون انقباضهم عن السعي خلف طلب الرزق. والعمران ــ كما هو معلوم ــ لا يتم إلا بالسعي، والعمل الدائم؛ في سبيل الكسب والاسترزاق.[2] وعلى هذا؛ فإن الظلم والعدوان يؤديان ــ حتماً ــ إلى كساد الأسواق، وتفرق الناس عنها؛ إلى جهات أخرى أكثر أمناً، واستقامة، وصلاحاً؛ قصد طلب الرزق بسلام وأمان. ويتفرق الناس، ويتحولون إلى جهات أخرى؛ فيحل الخراب، ويزول العمران، وتندثر الدول.

30) ــ قد تنقسم الدولة إلى دولتين أو أكثر؛ ويحدث ذلك عندما يستفحل الملك، ويصاب أصحابه بعلل

---

[1] ((لأن الخراج والجباية إنما تكون من الاعتمار، والمعاملات، ونفاق الأسواق، وطلب الناس للفوائد والأرباح. ووبال ذلك عائد على الدولة بالنقص؛ لقلة أموال السلطان حينئذ بقلة الخراج . فإن الدولة ــ كما قلناه ــ هي السوق الأعظم، أم الأسواق كلها، وأصلها، ومادتها في الدخل والخرج؛ فإن كسدت، وقلت مصاريفها؛ فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك أو أشد منه)). المقدمة، ج: 2، ص: 849.

[2] المقدمة، ج: 2، ص ص: 849 ــ 850.

وأمراض تسببها التخمة؛ وينتجها الترف الزائد، والنعيم الوفير. وتكون الدولة في هذه الحال قد وصلت إلى سن الهرم؛ عندها يحاول حاكم الدولة أن يستبد بالملك والمجد وحده؛ دون أهله، ودون المشاركين له من أفراد عصبيته؛ التي قامت الدولة على أكتافهم. ولما يصطدم بالاعتراض والمقاومة من طرف أبناء عصبيته؛ يكشف لهم أنياب سخطه، يسلط عليهم أشكالاً رهيبة من القمع والقهر؛ الأمر الذي يدفع ببعضهم إلى الهرب من سخطه بعيداً؛ في أقاصي البلاد؛ حيث يعملون على اقتطاع إمارات لهم؛ يستقلون بها. وهناك يأتيهم الآخرون؛ من الذين فاض كيلهم؛ واشتد سخطهم وغضبهم على الحاكم المستبد؛ الناكر للجميل **((ويكون نطاق الدولة قد أخذ في التضايق، ورجع عن القاصية. فيستبد ذلك النازع من القرابة فيها. ولا يزال أمره يعظم؛ بتراجع نطاق الدولة؛ حتى يقاسم الدولة أو يكاد)).**[1] وهذا ما حدث للدولة العباسية؛ حين خرج عليها عبد الرحمن الداخل في بلاد الأندلس؛ حيث اقتطعها، وأقام دولته بها. وما حدث لإدريس ابن عبد الله ــ أيضاً ــ الذي اقتطع بلاد المغرب الأقصى؛ أين أقام دولته. وفي دولة بني زيري الصنهاجية انقسمت ــ أيضاً ــ بعد أن خرج حماد على ابن أخيه باديس؛ حيث اقتطع بلاد المغرب الأوسط؛

---

[1] نفسه، ص ص: 859 ــ 860.

أين أقام دولته. وفي دولة الموحدين؛ قام أبو زكرياء يحيى الحفصي باقتطاع إفريقية عن الدولة الأم بمراكش.[1]

31) ـ لا فرق بين الهرم الذي يطرأ على الدولة، والهرم الذي ينتاب أي كائن حيواني. وذلك لأن الهرم هو أحد العوارض الطبيعية التي تصيب الدولة: **((والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها، ولا ارتفاعها؛ لما أنه طبيعي؛ والأمور الطبيعية لا تتبدل)).**[2]

32) ـ ويشرح ابن خلدون الكيفية التي تنتهي بالدولة إلى سن هرمها، وشيخوختها؛ إذ يتم ذلك حينما يصل أصحاب الدولة إلى حد متقدم من الانفراد بالمجد، والانغماس في الدعة السكون؛ عندها تبدأ الدولة خطواتها المحتومة نحو الهرم؛ المؤدي إلى سقوطها، ونهاية أمرها. والعلة في ذلك يمكن أجمالها في عدة وجوه؛ منها:

ـ <u>الوجه الأول</u>: يحدث عندما ينفرد صاحب الدولة بالمجد؛ دون عصبيته؛ فتفتر ـ عندئذ ـ عزائم أفراد العصبية عن المدافعة، وحماية الدولة. وهذا يدخل في باب التنكر للجهود المشتركة للعصبية التي أقامت

---

[1] **((وقد ينتهي الانقسام إلى أكثر من دولتين وثلاثة، وفي غير أعياص الملك من قومه؛ كما وقع في ملوك الطوائف بالأندلس، وملوك العجم بالمشرق، وفي ملك صنهاجة بإفريقية؛ فقد كان ـ لآخر دولتهم ـ في كل حصن من حصون إفريقية ثائر مستقل بأمره)).** المقدمة، ج: 2، ص ص: 861 ـ 862.

[2] المقدمة، ج: 2، ص: 862.

الدولة؛ وهنا ينشأ الخلاف داخل تلك العصبية؛ ثم ينتهي بكبح جماح أبنائها، وقهرهم، وتشتيت شملهم. فتفسد – نتيجة لذلك – عصبيتهم؛ وتخور قواهم، وتفتر عزائمهم عن الغزو، والقتال؛ ويلتبس حال هذا الجيل – الذي يحتل المرتبة الثانية في تقسيم الأجيال – فينسى أعضاؤه حقوقهم، ويستكينوا لقهر الحاكم المنفرد بالمجد؛ بعد أن تنكسر شوكتهم، ويغدون مثل المصطنعين، والمرتزقة.

– أما الوجه الثاني: فيتشخص في الآثار السلبية التي يخلفها الترف بين أصحاب الدولة. إذ كلما زاد الترف، ازدادت الحاجة إلى المال. والمال يأتي – طبعاً – من الجباية. إذن فكلما زاد الترف، وتتعدد أوجه الإنفاق في الدولة؛ زادت الجباية التي تنتزع من الرعية قهراً. الأمر الذي يصبح فيه دخل الناس لا يفي بخرجهم.[1] أضف إلى ذلك؛ أنه إذا تزايد الترف في الدولة، وأضحت نفقاتها وحاجات أصحابها أكثر من دخلها؛ يضطر صاحبها – عندئذ – إلى مضاعفة المكوس؛ لسد حاجة الدولة، ولإرضاء أنصاره؛ بزيادة أعطياتهم.[2]

---

[1] ((فالفقير منهم يهلك، والمترف يستغرقُ عطاءه بترفه؛ ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة؛ إلى أن يقصُر العطاءُ كله عن الترف وعوائده، وتمسهم الحاجة، وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحروب؛ فلا يجدون وليجة [يقصد منتدح] عنها؛ فيوقعون بهم العقوبات، وينتزعون ما في أيدي الكثير منهم؛ يستأثرون به عليهم، أو يؤثرون به أبناءهم وصنائع دولتهم؛ فيضعفونهم لذلك عن إقامة أحوالهم؛ ويضعف صاحب الدولة بضعفهم)). المقدمة، ج: 2، ص ص: 652 – 653.

[2] ((والجباية مقدارها معلوم، ولا تزيد ولا تنقص؛ وإن زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدوداً. فإذا وزعت الجباية على الأعطيات – وقد حدث فيها الزيادة لكل واحد بما حدث من ترفهم وكثرة=

وعندما تفشل تلك المساعي أيضاً وتعجز الموارد الجبائية عن تلبية حاجة الدولة؛ يضطر الحاكم إلى تقليص عدد الجند، والحامية. وهذا ـ بالطبع ـ يؤدي إلى إضعاف قدرات الدولة الدفاعية، ويزيل عنها عامل الردع؛ فيتجاسر على الدولة المجاورون لحدودها من الدول أو القبائل. وبذلك تنحدر ـ شيئاً فشيئاً ـ إلى ما قُدر لها من فناء.

ـ أما الوجه الثالث: فيتجلى حين تتحكم عوائد الدعة، والاسترخاء والسكون في أصحاب الدولة؛ حيث تتطبع بها خلقهم، وتغدو عادة لا تفارق أجيال الدولة؛ إذ يبتعد بهم الزمن عن عوائد البداوة، وما تضفيه على أهلها من خشونة، وتوحش، وشدة بأس، وقدرة على الافتراس؛ تلك الصفات التي حقق أجدادهم بها الملك.[1] وقد يلجأ صاحب الدولة ـ عندما يصاب ملكه بالهرم ـ إلى استخدام أنصار وأتباع؛ من قبائل أخرى لا تنتمي إلى قبيلته. وقد حدث هذا في دولة الموحدين بالمغرب؛ حين استعان ملوكها بقبائل زناتة، وقبائل العرب؛ الذين احتفظوا بشدة بأسهم؛ وظلوا على شظف عيشهم.

=نفقاتهم ـ نقص عدد الحامية حينئذ عما كان قبل زيادة الأعطيات... وتسقط قوة الدولة)). المقدمة، ج: 2، ص: 653.

[1] ((فلا يُفرَّقَ بينهم وبين السُوقة من الحضر إلا في الثقافة والشارة؛ فتضعف حمايتهم، ويذهب بأسهم، وتنخضد شوكتهم؛ ويعود وبال ذلك على الدولة؛ بما تلبس به من ثياب الهرم)). المقدمة، ج: 2، ص: 654.

3 ـ سقوط الدولة:

والآن.. وبعد معرفة الكيفية التي نشأت بها الدولة. فما هي الأسباب التي تؤدي إلى سقوطها..؟ إن الإجابة على سؤال كهذا تتطلب العودة إلى فصول كثيرة من مقدمة ابن خلدون. غير أنه يمكن الاكتفاء ببعضها مثل:

ـ "فصل في أن الدولة لها أعمار طبيعية؛ كما للأشخاص".

ـ "فصل في كيفية طروق الخلل للدولة".

ـ "فصل في اتساع نطاق الدولة: أولاً إلى نهايته، ثم تضايقه طوراً بعد طور؛ إلى فناء الدولة واضمحلالها".

ـ "فصل في حدوث الدولة وتجددها؛ كيف يقع".

ـ "فصل في أن الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة؛ لا بالمناجزة".

1) ـ يرى ابن خلدون أن شيخوخة الدولة، وسقوطها لابد من حدوثه؛ إذ يتماشى ذلك مع قانون الطبيعة في نظره. وتوصل إلى هذا بعد أن انتهى في تأمله إلى فكرة المراحل؛ التي تمر بها الدولة في حياتها. إذ يعتقد أن الدولة كائن حي؛ لها أعمار طبيعية كما هو حال الأشخاص، وبقية الأحياء. وعلى هذا فقد توصل ـ بعد إسهاب في التعليل، والتحليل ـ إلى تقدير عمر الدولة بعمر ثلاثة أجيال؛ على اعتبار أن عمر الجيل

الواحد يساوي العمر الوسطي للشخص؛ وهو أربعين سنة تقريباً.[1] ويمثل هذا العمر ذروة النشوء، والنمو؛ كما قال تعالى: ((**حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة**)).[2] بالإضافة إلى ما اقتضته حكمته سبحانه وتعالى في بني إسرائيل؛ حين حكم عليهم بالتيه أربعين سنة؛ لكي يفنى جيل الذل، ويخلفه الجيل الجديد. وهكذا يكون عمر الدولة مائة وعشرين سنة؛ حيث تصل بعدها إلى سن الهرم. فتصبح ـ عندئذ ـ معرضة للسقوط في أي لحظة؛ إذا ما توفرت العوامل الخارجية لإسقاطها. وعليه فشيخوختها حتمية؛ كما أن سقوطها أمر مفروغ منه؛ آجلاً أم عاجلاً. ويشرح ابن خلدون مسيرة الدولة؛ نحو قدرها المحتوم؛ بحركة الأجيال الثلاثة. فيرى أن:

ـ الجيل الأول: الذي أنشأ الدولة؛ يبقى على خلقه الأول؛ المستمد من البداوة، وخشونتها. لذا فهذا الجيل؛ يستمر في حياته الأولى؛ التي تتميز بشظف العيش، والشجاعة، وشدة البأس، وقوة العصبية، وتماسكها. ولذلك فهذا الجيل لا يتخلى عن المشاركة في المجد؛ ما دامت سورة العصبية تتملكه.

ـ أما الجيل الثاني: فيأخذ في التأقلم مع الواقع الجديد؛ إذ يكون قد تعرض لبعض الأوضاع والتغييرات؛ الأمر

---

[1] ((**والجيل هو عمر شخص واحد؛ من العمر الوسط؛ فيكون أربعين؛ الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته**)). المقدمة، ج: 2، ص: 655.

[2] الاية 15 من سورة الأحقاف.

الذي أبعده عن البداوة ومؤثراتها؛ فينغمس في الحضارة وملاذها، وينأى عن شبح البداوة وشظف عيشها. كما يتخلى عن نهج آبائه في السعي للاشتراك في المجد والسلطان؛ الأمر الذي يبعده عن صفات الجيل الأول شيئاً فشيئاً؛ وعلى هذا يبتعد عن المشاركة في الملك والمجد الذي ينفرد به حاكم الدولة. وبذلك تأخذ عصبية هذا الجيل في الانكسار والفساد. ومع هذا تبقى لهذا الجيل بعض المزايا محفوظة؛ نظراً لقرب أصحابه من الجيل الأول. والجيل الثاني هذا هو الذي يشرع في بناء وتشييد حضارة الدولة الجديدة؛ على أنقاض حضارة الدولة الزائلة؛ التي سقطت من قبل. وهذا هو الذي يفسر انتقاله من البداوة وخشونتها، إلى الحضارة ورفاهية عيشها؛ لذا فهو يجد نفسه منغمساً في الترف، والبذخ؛ حيث ينساق في تقليد أصحاب الدولة السابقة؛ باقتباس صنوف المباهج، وفنون المبتكرات والمغريات، وإتقان الصنائع في مجالات: الطبخ، والفراش، وغيرها من أسباب التأنق، والرفاهية. فينجر عن ذلك كله؛ كسل في المطالبة، والمدافعة؛ ويتسرب إلى النفوس الضعف، والارتخاء؛ فتنطفئ جذوة عصبيتهم، وحدة شوكتهم.

- <u>أما الجيل الثالث</u>: فهو جيل الانحطاط؛ الذي يبتعد عن طور البداوة تماماً؛ حيث يجد أمامه واقعاً لا صلة له البتة مع البداوة، وآثارها؛ من: خشونة،

وشجاعة، وشظف عيش؛ فينسى أبناء هذا الجيل شأنها بالتمام. فتتسع الهوة بينهم وبين بناة الدولة؛ ويبتعدون عن صفات البداوة بمراحل طويلة؛ وتغمرهم الحضارة بترفها وخصب عيشها؛ فتزول عنهم العصبية نهائياً، ويكتنفهم الذل؛ بميلهم إلى الدعة والاستكانة للراحة التامة، والقبول بالقهر والتسلط. ويصبحون ــ كما يصفهم ابن خلدون ــ عيالاً على الدولة؛ ويحشرون ضمن النساء، والأطفال؛ المحتاجين للحماية؛ إذ لم يبق من عصبيتهم أثر يذكر. ومع هذا فقد يُلَبِّسُون على الناس؛ بما يظهرونه من الشارة، والزي، وركوب الخيل، وحسن الثقافة. وكل ذلك يدخل في غرض التمويه، والتضليل عن حقيقة حالتهم المتردية. وذلك لأن الحال ابتعد بهم كثيراً عن الظروف التي عرفها الجيل الأول. ويتحولون إلى عبء ثقيل على الدولة.[1] وهنا يضطر صاحب الدولة إلى البحث عمن يقوم بمهام حماية دولته؛ فيجد ضالته ــ طبعاً ــ في الموالي، والمصطنعين؛ فيكثر من أعدادهم؛ حتى يأتي الأجل المحتوم لسقوط الدولة.[2] هذا وقد

[1] ((فيصيرون عيالا على الدولة؛ ومن جملة النساء، والولدان؛ المحتاجين للمدافعة عنهم. وتسقط العصبية بالجملة. وينسون الحماية، والمدافعة، والمطالبة؛ ويُلَبِّسُون على الناس في الشارة، والزي، وركوب الخيل، وحسن الثقافة؛ يموهون بها. وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها. فإذا جاء المطالب لهم؛ لم يقاوموا مدافعته؛ فيحتاج صاحب الدولة ــ حينئذ ــ إلى الاستظهار بسواهم؛ من أهل النجدة؛ ويستكثر بالموالي؛ ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء؛ حتى يتأذن الله بانقراضها؛ فتذهب الدولة بما حملت)). المقدمة، ج: 2، ص ص: 656 ــ 657.

[2] المقدمة، ج: 2، ص ص: ص ص: 650 ــ 651.

انتقد طه حسين نظرية أعمار الدولة بشدة؛ إذ اعتبر أن ابن خلدون قد تعدى ــ بهذه الفكرة ــ حدود الإمكان العلمي. كما شكك **محمد عابد الجابري** في إمكان تطبيقها على الواقع. ولكن كثيراً من العلماء تحمسوا لها، وأيدوها.[1]

2) ــ ويفهم من كل ما ذكره ابن خلدون أنه إذا كانت نشأة الدولة قد حدثت بتأثير من العصبية القبلية؛ التي تغلبت على دولة سابقة؛ بالمطالبة والغلبة. فذلك يعني أن الدولة المغلوبة أصبحت عصبيتها في وضع ضعيف؛ لا يُمَكِّنها من الغلبة؛ هذا إن لم تكن عصبيتها قد تلاشت، وانعدمت ــ تماماً ــ بفسادها. وهنا يظهر التأثير السلبي للعصبية على الدولة السابقة؛ بينما يظهر الأثر الإيجابي للعصبية الفتية الناشئة. وبقي الآن معرفة الكيفية التي تسقط بها الدولة. وهنا نلتفت إلى ابن خلدون؛ الذي اجتهد في استقراء النصوص التاريخية التي تحصل عليها؛ كما انكب على مراقبة الدول التي عاصرها بنفسه. ومن هذا المنطلق كوّن قناعاته في أن الخلل قد يتسرب للدولة من عاملين اثنين. وهذان العاملان يعتبرهما بمثابة الركيزتين؛ اللتين تقوم عليهما الدولة؛ وهما:

---

[1] للتوسع يستحسن مراجعة: مقدمة ابن خلدون، ج: 2، ص ص: 652 ــ 658. وفلسفة ابن خلدون الاجتماعية؛ لطه حسين، ص ص: 112 ــ 127. ودراسات عن مقدمة ابن خلدون؛ لساطع الحصري، ص ص: 354 ــ 374. والعصبية والدولة؛ لمحمد عابد الجابري، ص ص: 330 ــ 354.

ـ **أولا: "الشوكة والعصبية"** ويجملهما ابن **خلدون** في **الجند.**

ـ **وثانيا: "المال"** الذي لابد منه؛ لكي يتحقق العامل الأول؛ إذ بدونه لا يمكن تحقيقه.

إذن كيف يتم ذلك..؟ فالإجابة في الحال الأولى؛ يمكن تصورها كما يأتي: فالدولة حينما تأسست في البداية؛ تكون قد نشأت بواسطة عصبية مركبة؛ جمعت تحت لوائها فروعها كافة؛ أي عصبيات عديدة؛ قريبة من بعضها. وبمرور الوقت؛ تقتضي طبيعة الملك، وأنانية الحاكم؛ كبح جماح أهل العصبية الخاصة؛ وهم ـ بالطبع ـ أعضاء العشيرة التي ينتمي إليها صاحب الدولة. ثم يتمادى في تأديب ذوي قرباه، وإذلالهم؛ منعا لتطاولهم عليه؛ لكونهم يقاسمونه الملك منذ البداية. هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى تكون ظاهرة الترف قد أخذت منهم كل مأخذ؛ فتخور قوتهم، وتضمحل شدتهم. وبذلك يشهر فوق رؤوسهم سيفان: سيف الترف القاطع، وسيف القهر الباتر. ومع مرور الوقت.. يزداد تنكر صاحب الدولة لعشيرته، ويتضاعف خوفه، وحذره على سلطانه منهم؛ خاصة عندما تكثر احتجاجاتهم، وتتضاعف شكاويهم. عندها ينزل بهم كيده، وسخطه؛ فيسلط عليهم صنوف القتل، والتشريد؛ حتى يهلكهم؛ فتفسد بذلك عصبيته الخاصة؛ أي العصبية الكبرى؛ (أو البسيطة بتعبير الحصري)؛ وهي

الأصل؛ إذ تنضم تحت لوائها بقية العصبيات الأخرى؛ التي تكون بمثابة الفروع. وللبحث عن تعويض؛ يسد به صاحب الدولة المستبد الحاجة إلى الأنصار؛ يلجأ إلى الاستعانة ببطانة جديدة؛ يتخذها من فئات مرتزقة؛ بدلاً من عصبيته الأولى. غير أن هذه الفئات المرتزقة لا تقوم مقام العصبية؛ من حيث الشدة، والمنعة؛ بسبب افتقارها لعاملي: الرخم، والنعرة.

وعندما يصل الأمر بالملك المستبد، ودولته إلى هذه الحال؛ تتحرك أطماع، وضغائن العصبيات الأخرى؛ التي سبق أن انضوت في ظل عصبية صاحب الدولة؛ فيتطاولون عليه، وعلى بطانته؛ فيسلط عليهم – بدورهم – عقابه؛ المشحون بصنوف القتل، والتشريد. ثم تنتقل هذه العادة القمعية إلى ولاة العهد. وهكذا.. تفسد العصبية التي أنشأت الدولة؛ وذلك بسبب الترف من جهة؛ واللجوء إلى القتل، والقهر من جهة أخرى. وهكذا تضعف شوكة الدولة، ويتقلص نفوذها، وتغتصب أقاليمها النائية؛ التي تسقط في أيدي العصبيات المنافسة؛ التي تتطلع – هي الأخرى – إلى إنشاء دولة خاصة بها. وربما انقسمت الدولة إلى عدة دول، أو تسقط – نهائياً – فريسة في مخالب عصبية جديدة؛ موحدة، وقوية. وقد وجدت – هذه النظرية – متحمسين لها؛ كما وجدت معترضين عليها. من هؤلاء المعترضين طه حسين؛ الذي وقف إلى جانب الرافضين لتلك

النظرية؛ بينما تحمس لها بعض الباحثين الغربيين. ومن الذين توسعوا ــ كما قال طه حسين ــ في شرح هذه النظرية **فوستال دي كولانج**؛ الذي حاول تطبيقها على المدن التي حكمتها بعض الأرستقراطيات؛ في بداية عصر النهضة ببلاد الغرب. ويرى طه حسين أن هذه النظرية؛ ليست عامة؛ ولا يمكن تطبيقها على بلاد اليونان، واللاتين مثلاً.. ومع هذا فقد اعترف بإمكان تطبيقها على إمبراطورية روما، والممالك الأوروبية في القرون الوسطى.

هذا عن **العامل الأول**؛ المتمثل في **الشوكة، والعصبية. أما العامل الثاني**؛ المحصور في **المال**؛ فيمكن تلخيصه في الآثار التي تخلفها المبالغة في الجباية، والتوسع في الضريبة؛ نتيجة لتعدد المطالب، وتنوع الاحتياجات. ويحدث هذا بعد أن تتدرج الدولة في نفقاتها. إذ تكون في بديتها بدوية الطباع، ساذجة المطالب؛ يميل أصحابها إلى التقشف، والاقتصاد في الإنفاق؛ لذا تكون الحاجة إلى الأموال قليلة، وخلق الرفق بالرعية مستحكم؛ فيتجافى الحاكم عن المبالغة في الجباية. وبعد أن يستفحل الملك، ويحصل الاستيلاء؛ يتنامى الإنفاق، ويزداد الترف؛ ويتضاعف إنفاق الدولة على مستخدميها، وصنائعها، وجندها، ومؤسساتها؛ ثم تكثر أسباب الإنفاق على السلطان، وأهل الدولة؛ وتنتقل عدوى الإنفاق، والترف إلى أهل الأمصار؛ مما

يستدعي مضاعفة الأعطيات، والمنح؛ ثم ينتشر ذلك الأمر بين الرعية؛ فتكثر النفقات؛ وتزداد الحاجة إلى الأموال؛ وبالتالي يتطلب ذلك كله إلى البحث عن موارد، ومصادر جديدة للأموال؛ فلا يجد الحاكم أمامه من المصادر السهلة سوى مضاعفة الضرائب، وابتكار طرق جديدة للمكوس على السلع، والأسواق. وهنا تتحرك أسباب الحيف، ودواعي الظلم، وعلل التعسف؛ التي تنتقل من المراتب العليا؛ إلى أدنى المراتب؛ المتمثلة في أصغر الموظفين، وأحقر العمال. وقد يحاول الحاكم تأديب موظفيه، وصنائعه؛ بمصادرة الأموال التي اغتصبوها من الرعية؛ وعندها تفسد نيتهم، وتشحن نفوسهم بالضغائن؛ وتهتز ثقتهم بحكامهم، وينحرفون عن ولائهم، وإخلاصهم؛ فيتجاسر على الدولة الطامعون المترصدون لحلول شيخوختها. فتنحل عرى الدولة؛ إلى أن تسقط.

3) ـ فكما يحدث حين يتوسع نطاق الدولة شيئاً فشيئاً؛ حسب قدرة عصبية تلك الدولة على استيعاب المناطق المفتوحة؛[1] فإن تلك الدولة ـ من جهة أخرى ـ تكون معرضة للتناقص من أطرافها؛ إذا ما ضعفت عصبيتها، وتفككت عراها؛ نتيجة لما قد ينتاب

[1] ((واعتبر ذلك بتوزيع عصابة الدولة على حماية أقطارها وجهاتها. فحيث نفد عددهم؛ فالطرف الذي انتهى عنده هو الثغر؛ ويحيط بالدولة من سائر جهتها كالنطاق. وقد تكون النهاية هي نطاق الدولة الأولى. وقد يكون أوسع منه؛ إذا كان عدد العصابة أوفر من الدولة قبلها. وهذا كله عندما تكون الدولة في شعار البداوة، وخشونة البأس)). المقدمة، ج: 2، ص: 868.

أعضاءها من: رقة، وجبن، وكسل؛ الأمر الذي يفسد فيهم روح الفتوة، وشدة المراس، وقوة البأس؛ بعد أن تصبح الشقة واسعة بينهم وبين عهد البداوة وخشونتها. ومع هذا فقد يخطئون في تقدير وضعهم الجديد؛ فيتطاولون إلى مناصب الرئاسة؛ حيث يصل بهم الحال إلى التنازع والاقتتال من أجلها؛ فيكبحهم السلطان عن التمادي في ذلك الأمر؛ وقد يؤدي موقف السلطان هذا إلى قتل أكابرهم وشيوخهم. وينتج عن كل ذلك ـ طبعاً ـ ضعف في العصبية، مما يؤدي إلى انكسار شوكة الدولة، وهشاشة في حدودها. وهنا يقع ـ ما يسميه ابن خلدون ـ الخلل الأول في الدولة؛ ويتمثل ذلك الخلل في تقلص الجند والحامية، وفي الافتقار إلى القادة الأكفاء. ويتبع ذلك كله عدم التوازن في النفقات؛ الأمر الذي يؤدي إلى بروز خلل آخر؛ يسميه ابن خلدون: الخلل في المال والجباية. وبظهور هذين الخللين في الدولة يحصل العجز فيها. وقد يؤدي هذا إلى تأجج نار التنافس بين أعيان الدولة؛ مما يضعف مقاومتهم للأطماع؛ التي يبديها المجاورون، والخصوم. كما أن ذلك الأمر قد يشجع أهل الثغور والأطراف على التمرد، والخروج عن طاعة الدولة؛ فيسعون إلى اقتطاع ما يشرفون عليه من عمالات وبلاد؛ وبذلك تتقلص حدود الدولة عما كانت عليه في أول عهدها. وقد تتكرر هذه العملية مرة بعد الأخرى؛ عبر عمر

الدولة،[1] وفي ظل عدد من سلاطينها؛ حتى تصبح هزيلة القوة، ضعيفة المقاومة؛ فينهار مركزها لأبسط ضربة توجه إليه؛ حيث تسقط الدولة في يد عصبيّة أخرى؛ تتصاعد نحو الملك والمجد. وخير مثالٍ على ذلك ما حدث في دولتي: بني أمية، وبني العباس؛ حيث تناقصتا من الأطراف؛ في المغرب والأندلس، والبلاد الواقعة وراء النهر في المشرق.

4) ـ إذا كانت الدولة معرضة للسقوط عندما تصل إلى سن الشيخوخة؛ فإنها بالمقابل تترك مكانها لدولة أخرى مستجدة؛ تقوم مقامها. وهذا يتم عبر مراحل عديدة، وأشكال مختلفة؛ غير أن **ابن خلدون** يرى أن الدولة المستجدة تنشأ على أنقاض الدولة السابقة؛ عبر شكلين:

ـ <u>الشكل الأول</u>: يتم بواسطة ولاة الأعمال؛ الذين تكلفهم الدولة بالإشراف على المقاطعات النائية؛ إذ يقوم أولئك الولاة باقتطاع عمالاتهم، والاستبداد بها. فينشئون بذلك دولاً لهم يستقلون بها عن الدولة الأم؛ ويورثون أبناءهم أو

[1] ((فيذهب القائم بالدولة إلى تغيير القوانين التي كانت عليها سياسة الدول من قبل الجند والمال والولايات؛ ليجري حالها على استقامة؛ بتكافؤ الدخل والخرج والحامية والعمالات؛ وتوزيع الجباية على الأرزاق، ومقايسة ذلك بأول الدولة في سائر الأحوال. والمفاسد مع ذلك متوقعة من كل جهة. فيحدث في هذا الطور من بعد ما حدث في الأول من قبل. ويعتبر صاحب الدولة ما اعتبره الأول... حتى يضيق نطاقها الآخر إلى نطاق دونه كذلك، ويقع فيه ما وقع في الأول. فكل واحد من هؤلاء المُغيِّرين للقوانين قبلهم؛ كأنهم منشئون دولة أخرى، ومجددون ملكا؛ حتى تنقرض الدولة. وتتطاول الأمم حولها؛ إلى التغلب عليها، وإنشاء دولة أخرى لهم)). المقدمة، ج: 2، ص: 869.

مواليهم فيها. وهذا الشكل من الدول المستجدة؛ لا يسعى أصحابه إلى إسقاط الدولة الأم، واحتلال حاضرتها؛ بل يكتفون بما كان في أيديهم.[1]

ـ <u>الشكل الثاني</u>: يتجلى من خلال ثورة أو خروج عن سلطان الدولة بالتمام؛ بواسطة أمم مجاورة، أو قبائل متطلعة إلى الملك. وهذا يحدث بوسيلتين: إما بواسطة دعوة؛ تحث الناس على الثورة للإطاحة بالدولة القائمة. أو بواسطة صاحب شوكة وعصبية نافذة وقوية: **((أو يكون صاحب شوكة، وعصبية؛ كبيراً في قومه؛ قد استفحل أمره؛ فيسمو بهم إلى الملك؛ وقد حدثوا به أنفسهم؛ بما حصل لهم من الاعتزاز على الدولة المستقرة؛ وما نزل بها من الهرم. فيتعين له ولقومه الاستيلاء عليها؛ ويمارسونها بالمطالبة؛ إلى أن يظفروا بها)).**[2]

5) ـ وصاحب الدولة المستجدة ـ التابع **للشكل الثاني** المذكور ـ عندما يشرع في تشييد دولته على أنقاض الدولة المستقرة؛ يتدرج في عملية الاستيلاء؛ حيث لا يتمكن من تحقيق هدفه إلا بالمطاولة؛ لأنه لا يستطيع تحقيق غرضه بالمناجزة. ويعود السبب حسب **ابن خلدون**؛ إلى أن الظفر في الحروب لا يتم بسهولة ويسر؛

---

[1] **((لأنهم مستقرون في رياستهم، ولا يطمعون في الاستيلاء على الدولة المستقرة بحرب؛ وإنما الدولة أدركها الهرم، وتقلص ظلها عن القاصية، وعجزت عن الوصول إليها)).** المقدمة، ج: 2، ص: 872.

[2] المقدمة، ج: 2، ص: 873.

حتى إن توفرت القوة اللازمة، والعدد المطلوب، والسلاح الضروري؛ إذ يتحتم توافر العوامل النفسية الوهمية قبل كل شيء.[1] فتلك العوامل النفسية أهم من العوامل المادية في هذه الحالات.

كما أن الدولة المستقرة؛ تتميز بالقدم والاستقرار؛ الذي يجعلها ـ بحكم العادة والألفة ـ أقرب إلى الناس، وأكثر حظاً في التمسك بها. وهذا الأمر يُصَعِّب مهمة صاحب الدولة المستجدة؛ لأن عوائد الناس ـ في طاعة الدولة القائمة ـ تقف عائقاً في طريقه؛ وتفت في عضده، وتثبط عزائم أتباعه، وتضعف هممهم. حتى وإن تحمس المقربون ـ من ذلك المتطلع للملك ـ إلى الوقوف معه؛ فإنهم لا يشكلون الأغلبية بين أنصاره؛ وإذا داخل الفشل تلك الأغلبية؛ يسود ـ عندئذ ـ الفتور بينهم جميعاً؛ الأمر الذي يمنع صاحب الدولة المستجدة من تحقيق غرضه بالمناجزة؛ فيضطر إلى الصبر والمطاولة؛ إلى أن تتبلور ظاهرة الهرم في الدولة المستقرة؛ وتتلاشى عوائد التسليم لها بين الناس؛ حينئذ يضرب ضربته الأخيرة؛ فيسقط الدولة السابقة.

---

[1] ((والسبب في ذلك أن الظَفر في الحروب إنما يقع ـ كما قدمناه ـ بأمور نفسية وهمية؛ وإن كان العدد والسلاح وصدق القتال كفيلا به؛ لكنه قاصر مع تلك الأمور الوهمية كما مر. ولذلك كان الخداع من أنفع ما يستعمل في الحرب، وأكثر ما يقع الظَفَرُ به؛ وفي الحديث: "الحرب خدعة")). المقدمة، ج: 2، ص: 874.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الدولة المستقرة تتوفر على قدرات مادية تفوق ما عند المتطلعين لإسقاطها. فالدولة المستقرة كثيرة الرزق، غزيرة الجباية؛ الأمر الذي يميزها بالتفوق في جوانب عديدة منها: أن رباط الخيل بها وفير، وأن أسلحتها جيدة وكافية، ولها أبهة ملكية عظيمة، ولها أيادي سخية بالعطايا والهدايا النفيسة؛ وبهذا كله يتحكم صاحبها في وسائل الترهيب والترغيب الضرورية؛ بينما لا يتوفر كل ذلك لدى صاحب الدولة المستقبلية؛ بحكم ما يكون عليه من بداوة، وفقر، وخصاصة؛ فيضعف بذلك استعداده؛ وتتسرب إلى قلوب أتباعه أوهام الخوف، والرعب من نقمة الدولة المستقرة؛ فيحجمون عن المغامرة في قتالها. ومن هنا يضطر المتطلع لإنشاء الدولة المنتظرة إلى إتباع سبيل المطاولة؛ حتى تظهر على الدولة المستقرة علامات الهرم؛ بتسرب الخلل إليها عن طريق فساد العصبية، وجفاف منابع الجباية. عندها يضرب ضربته المنتظرة فيطيح بالدولة السابقة، ويقيم دولته بدلاً منها.

أضف إلى هذا كله؛ أن أهل هذا الشكل من الدول المستجدة؛ يختلفون ويتباينون عن أصحاب الدولة المستقرة؛ سواء من حيث الأنساب، أو العادات أو غيره. وعليه فأهل الدولة المستجدة لا يصلون إلى معرفة سر الدولة القائمة بالشكل الكافي؛ لكي يستشفوا نواحي

الضعف فيها بالسرعة المطلوبة؛ لذا فإن ذلك الحال يجبرهم على التريث، والصبر إلى أن تتجلى لهم جوانب الضعف؛ التي تمكنهم من انتهاز الفرصة المواتية للانقضاض على الدولة وإسقاطها. ويمكن التأكد من هذا الأمر عند متابعة الأحداث التي مرت بدول عديدة منها: الدولة الأموية؛ التي طاولها العباسيون في خراسان فترة زمنية تزيد عن عشر سنين. والدولة الفاطمية؛ حين ظل داعيتهم أبو عبد الله الشيعي يطاول بني الأغلب – في بلاد المغرب – عشر سنين أيضاً. ولما سقطت دولة الأغالبة؛ واصل عبيد الله المهدي، وأبناؤه تحرشهم بالدولة العباسية؛ مدة تفوق الثلاثين سنة؛ حيث تمكنوا في الأخير من فتح مصر، والحجاز، والشام. والمرابطون في بلاد المغرب؛ ظلوا – أيضاً – مدة طويلة يفاتنون فيها المغراويين؛ حتى تغلبوا عليهم. والموحدون بدورهم؛ شنوا حروبهم ضد المرابطين زهاء ثلاثين سنة. وزناتة كذلك؛ ظلت تطاول الموحدين نحو ثلاثين سنة أيضاً. غير أن ابن خلدون يضع استثناء في ذلك؛ وهو الذي يتمثل في الفتح الإسلامي.[1] وبهذا تم الحديث عما رآه ابن

[1] ((ولا يعارض ذلك ما وقع في الفتوحات الإسلامية؛ وكيف كان استيلاؤهم على فارس والروم؛ لثلاث أو أربع من وفاة النبي ﷺ ؛ واعلم أن ذلك إنما كان بمعجزة من معجزات نبينا ﷺ ؛ سرها استماتة المسلمين في جهاد عدوهم؛ استبصارا بالإيمان؛ وما أوقع الله في قلوب عدوهم من الزعب والتخاذل. فكان ذلك كله خارقا للعادة المقررة؛ في مطاولة الدول المستجدة للمستقرة)). المقدمة، ج: 2 ، ص: 878.

خلدون بخصوص الدولة؛ وبقي الآن التطرق لما ذكره عن العمران والحضارة.

4 ـ الدولة صورة والعمران مادة والحضارة منتهى:

(أ) ـ **العمران**: العمران[1] هو موضوع العلم الذي ابتكره ابن خلدون. ويقصد ـ هنا ـ بكلمة عمران: الحياة الاجتماعية الخاصة بالبشر؛ في جوانبها كلها. ولكي يفهم المعنى الذي قصده ابن خلدون بشكل أفضل؛ يستحسن العودة إلى النص الذي عرف به التاريخ؛ إذ قال: ((**حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني؛ الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال؛ مثل: التوحش، والتأنس، والعصبيات، وأصناف التغلبات؛ للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من: الملك، والدول، ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم، ومساعيهم من: الكسب، والمعاش، والعلوم، والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران؛ بطبيعته من الأحوال**)).[2] إذن فالعمران ـ كما يراه ـ هو التساكن

---

[1] لعبارة عمران عدة معان مختلفة؛ منها ما يفيد الامتلاء. ومنها العُمْر: أي الفترة الزمنية التي يعمر فيها البدن؛ وترجع في أصلها إلى العمارة المضادة للخراب؛ فيقال: عمر، عمْرا، وعمارة؛ ويقال: عمره الله عمْرا: أي أبقاه؛ ويقال: عمُر فلان: أي كبر. ومنها العمارة: أي حفظ البناء: ما يعمر به المكان. ومنها قولهم: عمر عمارة وعُمْرانا الله بك منزلك: أي جعله أهلا بك. ومنها قولهم في الدار عند الإقامة بها: هي عامرة؛ ومعمورة؛ وعمرتُ وعمّرت وأعمرت زيدا الدار: أي جعلتها له مسكنا ومنفعة طول عمري أو عمره؛ فإذا مات رجعت إليّ. ومنها قولهم: عمْر وعمر عمارة المال نفسه: أي صار عامرا.

[2] المقدمة، ج: ا، ص: 409.

والاستئناس بالعشيرة والقبيلة؛ إلى جانب أنه هو الاجتماع الإنساني؛ بمختلف الأعراض التي تطرأ عليه؛ من: توحش، وتحضر، وحروب، وعصبيات، وتكتلات، ودول، وكسب، ومعاش، وبناء وتشييد، وصنائع، وعلوم.. إلخ. ثم يضيف ـ في موضع آخر ـ شارحاً ومعرفاً العمران: **((العمران؛ وهو التساكن، والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير، واقتضاء الحاجات؛ لما في طباعهم من التعاون على المعاش)).**[1]

هذا وقد بدأ **ابن خلدون** أبحاثه في موضوع العمران بالحديث عن **العمران البشري** بصورة عامة؛ حيث انطلق من القول: الذي سبق ذكره؛ في فصل نشأة الدولة: **((الاجتماع الإنساني ضروري. ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: "الإنسان مدني بالطبع"** أي **لابد له من الاجتماع؛ الذي هو المدينة في اصطلاحهم؛ وهو معنى العمران)).**[2] إذ شرح أولاً الكيفية التي حدث بها الاجتماع الإنساني ـ بحكم الطبع والضرورة ـ حيث تحتم على البشر أن يتعاونوا ويتكاتفوا في جانبين هامين: أولهما ضمان العيش، وثانيهما ضمان الأمن. ومن ثمة تطرق للحديث عن سر العمران الذي حدث في الأرض من: تكوين على شكل كرة، وما أحاط الأرض من مياه، وما نبت عليها من أشجار ونبات، وما جرى فيها من أنهار،

---

[1] نفسه، ص: 418.

[2] نفسه، ص: 420.

وما عرف عن أقسامها وأقاليمها. ثم أخضع كل تلك المعلومات للدراسة؛ قصد إظهار مدى الأثر الذي تتركه البيئة على أخلاق البشر، وسلوكهم، وألوانهم، وأحولهم كافة. ومن خلال كل ذلك أشار إلى اختلاف أحوال العمران من: قحط وجدب وجفاف، وخصب ونماء وارتواء؛ الأمر الذي يحدث أثراً ملحوظاً على البشر؛ في: معاشهم، وخصبهم، وأخلاقهم، وسلوكهم.

والعمران ـ عنده ـ له وجهان: **الوجه الأول هو العمران البدوي، والوجه الثاني هو العمران الحضري.**[1] إذ اتضح له أن هذين الصنفين وُجِدا ـ بالضرورة ـ طبقاً لأنماط الحياة، وأنماط الإنتاج والاستهلاك الخاصة بهما. **فالبدو** ـ كما يرى ـ هم: سكان القفار والصحاري، وأهل الأرياف والجبال. أما **الحضر** فهم: سكان المدن، والأمصار.[2] وعليه فقد وجد أن معاش البدو طبيعي؛ إذ لا يتعدى ما يأتي من نتاج الفلاحة، وتربية الحيوان. إلى جانب كون البدو يكتفون بالضروري في حياتهم؛ سواء كان ذلك طعاماً،

---

[1] ((ومن هذا العمران ما يكون بدويا؛ وهو الذي يكون في الضواحي، وفي الجبال، وفي الحلل المنتجعة في القفار، وأطراف الرمال. ومنه ما يكون حضريا؛ وهو الذي بالأمصار، والقرى، والمدن، والمداشر؛ للاعتصام بها والتحصن بجدرانها)). المقدمة، ج: 1، ص ص: 418 ـ 419.

[2] يرى إيف لاكوست أن بعض الباحثين يعتقدون أن ابن خلدون يعارض بين فئتين من المجتمع؛ هما: البدو، والحضر. وعليه فقد خالفهم لاكوست في ذلك الطرح؛ متهما اياهم بالسطحية. ومعتبرا أن ابن خلدون لا يعارض بين الفئتين فحسب؛ بل يتسلل إلى أعماق المجتمع؛ إذ ينظر إليه ككل؛ من خلال نشاطاته المادية؛ المتمثلة في: الإنتاج، والاستهلاك. والمتمثلة أيضا في: النشاطات الاجتماعية، والروحية. وهو ما عبر عنه بعبارتي: العمران البدوي، والعمران الحضري. أنظر العلامة ابن خلدون؛ ص ص: 116 ـ 120.

أو لباساً، أو مساكن. ولما أمعن في حياة البدو بعمق؛ اتضح له بأن البدو ينقسمون ــ بدورهم ــ إلى ثلاثة أصناف:

ــ الصنف الأول: ينتحل أعضاؤه **الفلاحة المستقرة؛ دون الحاجة إلى الرحلة** (وهم أهل الريف، أو أهل المدر).[1]

ــ والصنف الثاني: يعتمد أصحابه ــ أساساً ــ على **الرحلة المحدودة، وتربية الشياه والبقر**؛ وهم أهل السهوب، (ويسميهم الشاوية).

ــ **أما** الصنف الثالث: فهم **المتوغلون في القفار**، والمتنقلون عبر المفازات البعيدة. (وهم المتوحشون؛ من الأعراب، وزناتة؛ كما يسميهم).

هذا عن **البدو** أما الحضر فقد وجد **ابن خلدون** أن معاشهم يتعدى **الضروري**؛ ويلتحق بمستوى أرقى. لذا فقد صنف مستوى عيشهم إلى: **حاجي**، ثم **كمالي**. كما اتضح له أن **الحضر** ينتحلون ألواناً من الحياة متطورة؛ تتبلور في **الصنائع، والفنون**؛ التي **تفرزها الرفاهية، وسعة العيش**. وذلك يخالف ما ألفه **البدو**. وهذا عائد ــ بالطبع ــ إلى أن **جيل البدو أقدم**،

---

[1] فهم **طه حسين** من تصنيف **ابن خلدون** للبدو؛ أنه جعلهم لا يتعاطون الزراعة. غير أن الحقيقة تؤكد أن ابن خلدون يصنف **البدو إلى مزارعين** (أهل الريف)، **ورحل** يرعون المواشي، والإبل، **وأصحاب الرحلة البعيدة** (ويسميهم بالمتوحشين). وبذلك يحتل البدو من أهل الريف مركزا وسطا؛ بين البداوة المتطرفة، والحضارة الكاملة. انظر المقدمة، ج: 2، ص ص: 576 ــ 583. وفلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص ص: 86 ــ 87.

وأسبق من جيل الحضر؛ لأن الحضارة مرتبة متطورة تأتي بعد البداوة.[1]

وبما أنه كان يهتم بموضوع العمران؛ فقد لاحظ وجود شكلين متباينين من العمران:[2] سمى **الأول منه العمران البدوي. وأما الثاني فهو العمران الحضري**. وبعد التأمل والتمحيص؛ وجد بأن الحياة في البادية صعبة للغاية؛ خاصة من خلال الوضع الأمني. والوضع الاقتصادي. وهذا ـ بالطبع ـ يختلف عما هي عليه الحياة في الحواضر، والأمصار.[3] لذا فقد أضحت القبلية هي النظام السائد؛ لصلاحيته، ونجاعته في تلك البيئة البدوية؛ وذلك استجابة للمتطلبات التي تمليها الظروف الطبيعية القاسية؛ التي تسود في القفار. وهكذا.. تحتم وجود شكل من النظم الاجتماعية؛ يسمح لتلك الجماعات الإنسانية بالعيش؛ ضمن كتل متلاحمة معنوياً؛ بغرض تحقيق أمنهم، وحمايتهم، وعيشهم. وبهذا نشأ النظام القبلي؛ الذي يعتبر سمة من سمات البداوة.[4]

غير أن القبيلة لا ترضى بحال واحدة؛ إذ تتحرك وتنمو باستمرار. وهي بالذات تشكلت بعد عملية

---

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 583.

[2] المقدمة، ج: 1، ص ص: 418 ـ 419.

[3] المقدمة، ج: 2، ص ص: 577 ـ 583. 588 ـ 589. 592 ـ 593. العصبية والدولة، ص ص: 216 ـ 228.

[4] أنظر المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام؛ لجواد علي، ج: 4، ص: 313. والعصبية القبلية؛ لإحسان النص، ص: 53.

نمو متلاحقة؛ داخل المجتمع؛ إذ تشكلت القبيلة من حالة متطورة؛ بدأت بالأسرة،[1] ثم العشيرة ثم الفخذ، ثم البطن، ثم القبيلة. وعلى هذا السياق؛ تظل القبيلة تسعى نحو الأمام في سبيل تكوين كيان أرقى وأكمل؛ فتمتص وحدات اجتماعية أخرى؛ في عمل تركيبي وتراكمي؛ حتى تصبح في مرتبة شعب؛ أين تتطلع للملك؛ فتعمل جاهدة لإقامته على أنقاض دولة أخرى. فالغاية التي تسعى إليها القبيلة بعصبيتها هي الملك. وهذا ما شرحه ابن خلدون في: "**فصل في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك**".[2]

وبعد الوصول إلى المبتغى؛ بخصوص إقامة الدولة؛ يبادر صاحبها إلى النزول في الأمصار والمدن. لأن ذلك الأمر يعد من المساعي الملحة؛ التي تبادر بها العصبية في الأساس؛ إذ تسعى ــ عندما يتحقق لها الملك ــ إلى امتلاك المدن والأمصار، أو تأسيسها؛ بغرض النزول بها؛ طمعاً في تحقيق هدفين:

ــ <u>الهدف الأول</u>: يرمي إلى الحصول على أسباب الرفاهية، والدعة؛ حباً في الراحة، والاستمتاع بما تمتاز به المدن من ملذات، وهناء. وذلك بالحصول على ما كان مفقوداً في العمران البدوي.

---

[1] يعتقد طه حسين أن ابن خلدون لم يهتم بموضوع الأسرة. أنظر فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص: 87.

[2] المقدمة، ج: 2، ص ص: 609 ـ 610.

ـ <u>أما الهدف الثاني</u>: فيرمي إلى قطع الطريق أمام الطامعين والمنافسين؛[1] من العصبيات الأخرى المناوئة. وذلك لأن العصبية المنتصرة؛ تخاف أن تسارع العصبيات المعادية إلى احتلال تلك المدن، والأمصار؛ الأمر الذي قد يحقق لها مبدأ الاحتماء خلف أسوارها المنيعة؛ ثم الانطلاق منها إلى الهجوم على العصبية القائمة. وهذا ما يفسر مسعى العصبية ـ عندما تنتصر، وتقيم دولتها ـ إلى النزول في الأمصار؛ لكي تستعين بأسوارها، وتحصيناتها؛ التي تقوم مقام العصبية؛ من حيث الحماية، والمدافعة في المدن.[2]

أما إذا انعدمت المدن والأمصار في المقاطعة التي أقامت العصبية فيها دولتها؛ فلا بدّ لهم ـ عندئذ ـ من بناء مصر خاص بدولتهم.[3] وبعد أن يستقر الحال للدولة في المصر؛ يعمل صاحب الدولة المستجدة على تقليد أصحاب الدولة السابقة في أعمال البناء والتشييد، وفي اقتباس ما أحدثوه من منشآت،

---

[1] ((وذلك أن القبائل والعصائب؛ إذا حصل لهم الملك اضطروا للاستيلاء على الأمصار لأمرين: أحدهما ما يدعو إليه الملك من: الدعة، والراحة، وحط الأثقال، واستكمال ما كان ناقصا من أمور العمران في البدو؛ والثاني دفع ما يتوقع على الملك من أمر النازعين والمشاغبين؛ لأن المصر الذي يكون في نواحيهم ربما يكون ملجأ لمن يروم منازعتهم، والخروج عليهم، وانتزاع ذلك الملك الذي سموا إليه من أيديهم؛ فيعتصم بذلك المصر ويغالبهم؛ ومغالبة المصر على نهاية من الصعوبة والمشقة؛ والمصر يقوم مقام العساكر المتعددة؛ لما فيه من الامتناع، ونكاية الحرب من وراء الجدران)). المقدمة، ج: 3، ص ص: 967 ـ 968.

[2] المقدمة، ج: 3، ص ص: 967 ـ 968.

[3] ((وإن لم يكن هناك مصر استحدثوه ضرورة؛ لتكميل عمرانهم أولا، وحط أثقالهم، وليكون ثانيا شجا في حلق من يروم العزة، والامتناع عليهم؛ من طوائفهم وعصائبهم)). المقدمة، ج: 3، ص: 968.

ومؤسسات، وفنون وعلوم؛ متبنياً المظهر الحضاري الذي سبقه: **((وأهل الدول أبداً؛ يقلدون في طور الحضارة، وأحوالها للدولة السابقة قبلهم. فأحوالهم يشاهدون؛ ومنهم في الغالب يأخذون)).**[1] وقد شرح ابن خلدون هذا الأمر ضمن: **"فصل في انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة"**. و**"فصل في أن الملك يدعو إلى نزول الأمصار"**.[2] وتمر الدولة ــ هنا ــ عبر مراحل وأشكال مختلفة من العمران، وتتبنى ألواناً عديدة من الظواهر الحضارية ــ تم شرحها في مواضع عديدة من هذا البحث ــ وهكذا تبقى تلك الدولة على ذلك الحال فترة زمنية تقدر بحياة جيلين تقريباً: **((وإذا كانت المَلَكَة رفيقة محسنة؛ انبسطت آمال الرعايا، وانتشطوا للعمران، وأسبابه؛ فتوفر، ويكثر التناسل. وإذا كان ذلك كله بالتدريج؛ فإنما يظهر أثره بعد جيلٍ أو جيلين في الأقل. وفي انقضاء الجيلين تشرف الدولة على نهاية عمرها الطبيعي)).**[3]

ثم يحدث ما هو محتم أيضاً؛ إذ تتسرب إلى الدولة بعض الأمراض، والعاهات؛ التي تنهكها، وتحكم عليها بالسقوط؛ فيتسبب ــ ذلك كله ــ في خراب عمرانها، واندثار مآثرها. ويعلل ابن خلدون هذا بقوله: **((والسبب الطبيعي الأول في ذلك على الجملة؛ أن**

---

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 658.
[2] المقدمة، ج: 2، ص ص: 658 ــ 662. ج: 3، ص ص: 967 ــ 968.
[3] المقدمة، ج: 2، ص: 879.

الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة؛ وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة: أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر)).[1] وقد شرح ابن خلدون ذلك الانحدار الحضاري، والخراب العمراني في فصول عديدة من مقدمته.[2] حيث أشار إلى ميل حكام الدولة – في بداية عهدها – إلى الرفق بالناس، والإحسان نحو الرعية؛ وذلك تبعاً لخلق البداوة المتميزة ببساطة الفطرة؛ التي يتحلون بها؛ من جهة؛ أو نظراً لعامل ديني؛ إذا كانت الدولة تستند إلى دعوة دينية. ونتيجة لذلك تتزايد آمال الناس انبساطاً، واطمئناناً؛ فتتضاعف نشاطاتهم، وتتعدد أعمالهم؛ ويكثر نسلهم، وينمو عمرانهم إلى حد كبير. ولا يدوم ذلك الحال – طبعاً – أبعد من جيلين؛ ثم تأخذ الدولة في الانحدار نحو الهرم والشيخوخة؛ عندها تبرز علامات الظلم والإجحاف في حق الرعية؛ والإجحاف ينجر عنه – في العادة – تراجع في العمران، وتناقص في نموه. فإذا كان العمران – في بدء قيام الدولة – ينمو بالتدريج؛ الأمر الذي يجعل مدن تلك الدولة المستجدة

---

[1] المقدمة، ج: 3، ص ص: 1017 – 1018.
[2] منها: – فصل في وفور العمران اخر الدولة، وما يقع فيها من كثرة الموتان والمجاعات".
– فصل في مبادئ الخراب في الأمصار".
– فصل في أن الحضارة غاية العمران، ونهاية لعمره، وأنها مؤذنة بفساده".
– فصل في أن الامصار التي تكون كراسي للملك تخرب بخراب الدولة وانتقاضها".
– فصل في أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري، وكثرته".
– فصل في أن الأمصار إذا قاربت الخراب انتقصت منها الصنائع".

قليلة المساكن، هزيلة المظهر، بسيطة الصنع والمادة.[1] ومع مرور الوقت تدخل عليه تحسينات وابتكارات مختلفة وفنون عديدة؛ فيعظم العمران في مصر الدولة؛ ويكثر سكانه، وتتنوع آلاته: **((فإذا عظم عمران المدينة، وكثر ساكنها؛ كثرت الآلات بكثرة الأعمال ـ حينئذ ـ وكثر الصنّاع؛ إلى أن تبلغ غايتها من ذلك))**.[2] غير أن الحال لا يدوم على وتيرة واحدة؛ إذ يأخذ العمران في التراجع والتناقص؛ بعد وصوله إلى مستوى القمة. ويعود سبب التناقص ـ في الغالب ـ إلى أعراض الهرم التي تصيب كيان الدولة؛ حيث تأخذ بوادر الخلل في الظهور عليها. يحدث ذلك بسبب ما يسود فيها من ظلم وإجحاف؛ الأمر الذي يؤدي إلى ترك العمل، والزهد في الكسب؛ وهذا ـ طبعاً ـ يبعث على تفشي الآفات، ونشر العاهات، واستفحال المجاعات. وهذا كله يحدث فساداً في العمران، ويحكم باندثاره وزواله.[3] وبظهور بوادر الخلل على كيان الدولة؛ تظهر المجاعات، وتكثر حالات المَوَتان بين

---

[1] ((وعلى مقدار عمران البلد تكون جودة الصنائع؛ للتأنق فيها ـ حينئذ ـ واستجادة ما يطلب منها؛ بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة. وأما العمران البدوي، أو القليل فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط؛ خاصة المستعمل في الضروريات)). المقدمة، ج: 3، ص: 1058.

[2] لمقدمة، ج: 3، ص: 992.

[3] ((وإذا تراجع عمرانها [أي المدينة]، وخف سكانها؛ قلت الصنائع لأجل ذلك... ثم تقل الأعمال؛ لعدم الساكن: فيقل جلب الآلات من: الحجر والرخام وغيرهما... ثم لا تزال تنقل [أي الالات ومواد البناء] من قصر إلى قصر، ومن دار إلى دار؛ إلى أن يفقد الكثير منها جملة؛ فيعودون إلى البداوة في البناء؛ واتخاذ الطوب عوضا عن الحجارة؛ والقصور عن التنميق بالكلية؛ فيعود بناء المدينة مثل بناء القرى والمداشر؛ ويظهر عليها سيما البداوة، ثم تمر في التناقص إلى غايتها من الخراب)). المقدمة، ج: 3، ص: 993.

الرعية، بسبب زهد الناس عن الفلح؛ تبعاً للعدوان والظلم؛ في الاستيلاء على أموالهم؛ بحجة الجباية. هذا بالإضافة إلى الحروب والفتن التي تنشب في أواخر الدولة؛ جراء حركات العصيان، وثورات الخارجين عن طاعة الدولة. وثمة عوامل أخرى تؤدي إلى موت الناس في أواخر الدولة أيضاً؛ منها التلوث الذي يحدث في البيئة؛ فيفسد الهواء؛ نتيجة للاكتظاظ، وتراكم العمران وكثرته.[1]

(ب) ـ <u>الحضارة</u>: أما الحضارة[2] فيعرفها ابن خلدون بقوله: ((**والحضارة إنما هي تفنن في الترف، وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه؛ من: المطابخ، والملابس، والمباني، والفرش، والآنية، وسائر عوائد المنزل وأحواله؛ فلكل واحد منها صنائع في استجادته، والتأنق فيه؛ تختص به، ويتلو بعضها بعضاً؛ وتتكثر**

[1] ((فيكثر الهرج، والقتل، أو وقوع الوباء. وسببه ـ في الغالب ـ فساد الهواء بكثرة العمران؛ لكثرة ما يخالطه من العفن، والرطوبات الفاسدة. وإذا فسد الهواء؛ وهو غذاء الروح الحيواني وملابسه دائماً؛ فيسري الفساد إلى مزاجه. فإن كان الفساد قوياً وقع المرض في الرئة. وهذه هي الطواعين، وأمراضها مخصوصة بالرئة. وإن كان الفساد دون القوي والكثير؛ فيكثر العفن ويتضاعف؛ فتكثر الحميات في الأمزجة، وتمرض الأبدان وتهلك. وسبب كثرة العفن، والرطوبات الفاسدة ـ في هذا كله ـ كثرة العمران، ووفوره آخر الدولة... ولهذا تبين ـ في موضعه ـ من الحكمة: أن تخلل الخلاء، والقفر بين العمران ضروري؛ ليكون تموج الهواء يذهب بما يحصل في الهواء من الفساد والعفن؛ بمخالطة الحيوانات؛ ويأتي الهواء الصحيح. ولهذا ـ أيضاً ـ فإن الموتان يكون في المدن الموفورة العمران أكثر من غيرها بكثير؛ كمصر بالمشرق، وفاس بالمغرب)). المقدمة، ج: 2، ص: 880.

[2] عرف ابن منظور الحضارة والحضر بقوله: ((حضر: الحضور: نقيض المغيب والغيبة. حضر يحضُرُ حضوراً وحضارة [وحضارة كما ذكر]. والحضر: خلاف البدو. قال القطامي:

فمن تكن الحضارة أعجبته   فأي رجال بادية ترانا)). لسان العرب، مج: 1، ص: 658، مادة: حضر.

باختلاف ما تنزع إليه النفوس من: **الشهوات، والملاذ، والتنعم بأحوال الترف، وما تتلون به من العوائد)).**[1] وكان ـ أيضاً ـ قد عرف الحضر لغوياً حين قال: ((**وهؤلاء هم الحضر؛ ومعناه: الحاضرون؛ أهل الأمصار والبلدان)).**[2] وتحتل الحضارة ـ حسب رأي ابن خلدون ـ موقع القمة في مراتب العمران؛ غير أنها ـ من جهة أخرى ـ تكون نهاية حتمية له.؛ إذ تتحدر معه نحو الزوال؛ بعد سقوط الدولة.

وإذا كانت الحضارة محكوماً عليها بالتلاشي والاندثار في حالات ما؛ فإنها ـ بالمقابل ـ ترسخ باتصال الدولة ورسوخها في حالات أخرى: ((**ثم إنه إذا اتصلت تلك الدولة، وتعاقب ملوكها في ذلك المصر واحداً بعد واحد؛ استحكمت الحضارة فيهم، وزادت رسوخاً)).**[3] ثم أشار إلى بعض النماذج الحضارية من التاريخ العام، والتاريخ الإسلامي، والمغربي على الخصوص؛ حيث ضرب مثلاً بالأندلس؛ التي استحكمت فيها الحضارة؛ بسبب اتصال الملك فيها. كما استشهد ـ أيضاً ـ ببلاد المغرب؛ التي لم تستحكم فيها الحضارة؛ نظراً لانقطاع الملك في تلك الديار، وتذبذب الدول فيها؛ ما عدا حالات بسيطة وشاذة؛ في القيروان، وبعض الأمصار؛ كالقلعة، وفاس، وتلمسان.[4]

---

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 658.
[2] نفسه، ص: 579.
[3] المقدمة، ج: 3، ص: 1006.
[4] نفسه، ص: 1007.

وإذا كانت الحضارة ترسخ باتصال الدولة؛ فإن الصنائع في الأمصار ترسخ ـ أيضاً ـ برسوخ الحضارة: **((والسبب في ذلك ظاهر؛ وهو أن هذه كلها عوائد للعمران وألوان. والعوائد إنما ترسخ بكثرة التكرار، وطول الأمد؛ فتستحكم صبغة ذلك، وترسخ في الأجيال؛ وإذا استحكمت الصبغة؛ عسر نزعها)).**[1]

وهكذا فقد تبين أن **العمران** ـ بما يشتمل عليه من: بداوة، وحضارة، وملك ـ يتميز بحيوية طبيعية؛ إذ يكون له عمر مثل الأشخاص. وقد سبق ذكر هذا في موضوع عمر الدولة؛ التي تدخل في مضمون العمران؛ إذ يلحقها ما يلحقه. وهذا هو حال الحضارة أيضاً؛ لأن الحضارة غاية العمران ونهايته. ويختلف مستوى الحضارة ولونها من عمران إلى آخر؛ إذ كلما ازداد العمران؛ كلما أخذت الحضارة صورة أكمل. وكلما كثر العمران وعظم ازداد الغلاء، واشتعلت الأسعار في الأسواق؛ بسبب تضاعف متطلبات الدولة من الغرائم والمكوس؛ وهذه الظاهرة تبرز في الدولة عندما يستفحل أمرها؛ في أواخر عمرها. وهذا يؤدي إلى ازدياد النفقات إلى حد الإسراف؛ الأمر الذي يتسبب في إفقار الناس؛ وكساد الأسواق، وفساد المدينة. ومن جهة أخرى فقد يفسد الناس ـ أيضاً ـ في ذواتهم بالتلون بألوان الشر في الحصول على الحاجات، وفي

[1] نفسه، ص: 1060.

القيام بالعوائد؛ حيث ينتشر بينهم الشر، والفسق، والسفسفة، والتحايل من أجل كسب العيش، والغش، والكذب، والمقامرة، والسرقة، والفجور، والربا: **((وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة تأذن الله بخرابها، وانقراضها؛ وهو معنى قوله تعالى: "وإذا أردنا أن نهلك قرية؛ أمرنا مُترَفيها، فَفَسقوا فيها؛ فحقَّ عليها القولُ؛ فدمَّرناها تدميراً"[1] ووجهه ــ حينئذ ــ أن مكاسبهم حينئذ لا تفي بحاجاتهم؛ لكثرة العوائد، ومطالبة النفس بها؛ فلا تستقيم أحوالهم. وإذا فسدت أحوال الأشخاص واحداً واحداً؛ اختل نظام المدينة وخربت)).**[2] وثمة مفاسد أخرى للحضارة أيضاً منها: الغرق في الشهوات، والمبالغة فيها؛ بسبب الترف؛ الذي يصل ــ في الغالب ــ إلى غايته: **((فافهم ذلك، واعتبر به؛ أن غاية العمران هي الحضارة والترف؛ وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد، وأخذ في الهرَم؛ كالأعمار الطبيعية للحيوانات. بل نقول: أن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف؛ هي عين الفساد)).**[3]

وإذا سقطت الدولة وتلاشت؛ تتأثر حضارتها بذلك السقوط؛ فيتناقص عمران حاضرتها؛ وقد ينتابه الخراب التام في بعض الحالات؛ وذلك لأسباب.

---

[1] اية: 16 من سورة الإسراء.
[2] المقدمة، ج: 3، ص: 1012.
[3] نفسه، ص: 1014.

ـ **منهـا**: أن الوضـع الاقتصـادي المتدهـور ينعكـس علـى السكـان؛ في مصـر تلـك الدولـة؛ بعـد سقوطهـا: ((**فتقصـر لذلـك حضـارة المصـر، ويذهـب منـه كثيـر مـن عوائـد الترف؛ وهـو معنى مـا نقـول في خـراب المصـر**)).[1]

ـ **ومنهـا أيضـاً**: أن الغلـب والقهـر اللذيـن يصـاب بهمـا أهـل الدولـة المغلوبـة؛ يضعهـم ـ هـم وعاداتهـم ـ فـي موقـع المنبـوذ والمحتقـر؛ مـن قبـل أصحـاب الدولـة المستجـدة: ((**فتكـون أحـوال الدولـة السابقـة مُـنْـكَـرَة ـ عنـد أهـل الدولـة الجديـدة ـ ومستبشعـة، وقبيحـة؛ وخصوصـاً أحـوال التـرف؛ فتفقـد في عرفهـم؛ بنكيـر الدولـة لهـا؛ حتى تنشـأ لهـم ـ بالتدريـج ـ عوائـد أخـرى مـن التـرف؛ فتكـون عنهـا حضـارة مستأنفـة. وفيمـا بيـن ذلـك قصـور الحضـارة الأولى ونقصهـا. وهـو معنـى اختـلال العمـران في المصـر**)).[2]

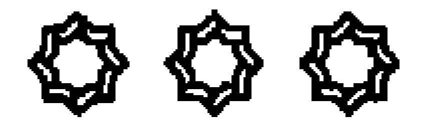
ـ **ومنهـا كذلـك**: أن انتقـال كـرسي الملـك مـن حاضـرة الدولـة السابقـة إلى مصـر آخـر؛ يتخـذ كحاضـرة جديـدة لأصحـاب الدولـة الصاعـدة في وطنهـم؛ يتسبـب في تراجـع عمـران المصـر الأول، واندثـار حضارتـه، وتعويضـه بالمصـر الجديـد: ((**فينتقـل إليـه العمـران، ويخـف مـن مصـر الكـرسيّ الأول. والحضـارة إنمـا هي توفـر العمـران**

---

[1] نفسـه، ص: 1015.
[2] نفسـه، ص: 1016.

ـ كما قدمناه ـ فتنتقص حضارته وتمدنه؛ وهو معنى اختلاله)).[1]

ـ **ومنها**: ما يتمثل في تتبع أشياع الدولة السابقة، ومراقبة حركاتهم؛ الأمر الذي يلزم أصحاب الدولة المستجدة بنقل أنصار الدولة السابقة والمتعاطفين معها من مدينتهم الأولى إلى موضع آخر؛ كي تسهل مراقبتهم، ولإبعادهم عن جذورهم: ((وطبيعة الدولة المتجددة محو آثار الدولة السابقة. فتنقلهم من مصر الكرسيّ إلى وطنها المتمكن في مَلَكَتِها... وإذا ذهب من مصر أعيانه ـ على طبقاتهم ـ نقص سكانه. وهو معنى اختلال عمرانه)).[2]



[1] نفسه، ص: 1016.
[2] نفسه، ص: 1017.

الظواهر الاجتماعية والحركة التاريخية

توصل **ابن خلدون** – بعد تأمل واستقراء شامل – إلى تفسير عام للحركة التاريخية؛ التي يمكن أن تمر بها العصبية القبلية. وقد وجد أن التفسير الأمثل ينطلق – أساساً – من ظاهرة **البداوة**؛ التي تختلف اختلافاً بَيِّناً عن **الحضارة**. وذلك لأنه اكتشف أن العصبية القبلية تكون باستمرار قوية، ونشيطة في الأوساط البدوية؛ لأنها شعار لها؛ بينما تضعف، وتضمحل في المجتمعات المتحضرة. وحتى إذا وجدت بعض آثارها في الحواضر؛ فهي لا تصل في شدتها إلى ما تصل إليه في **البداوة**. وعليه فقد شرع في دراسة الظاهرتين: **البداوة والتحضر**.

ولما تأمل في **ظاهرة التحضر والحضارة** وجد أنها تكون – باستمرار – غاية للبداوة. لأن البداوة تسبق الحضارة. إذن فقد تبين له أن **البداوة** هي الأصل؛ إذ **تقف في حدود الضروري**؛ بينما **تقفز الحضارة** لما هو **كمالي**. لذا فإن أهل البادية؛ الذين يكتفون في حياتهم بما هو ضروري من: معاش وملبس وسكن؛

يتطلعون دوماً إلى حياة أفضل. ولن يتسنى لهم ذلك إلاّ في ظل المدنية والحضارة؛ وعليه فهي غايتهم باستمرار. وعلى هذا فقد اهتم **ابن خلدون بالبدو أولاً؛ ثم الحضر ثانياً**. لأنه علل المسار التطوري لأهل البادية؛ من خلال **ربط البداوة مع الحضارة بمسار يتطور باستمرار إلى الأمام**. وهنا يمكن التساؤل عن الكيفية التي يتم بها ذلك..؟

ومن هنا تتجلى ملاحظات **ابن خلدون** للظواهر الاجتماعية ـ ضمن محيطه الجغرافي والتاريخي ـ إذ وجد أن البداوة تغلب على بلاد المغرب؛ وتكاد تسود في المنطقة كلها تقريباً؛ ما عدا بعض المدن القليلة، المتباعدة عن بعضها بعضاً. وعلل ذلك الأمر؛ بكون العمران المتبع لدى سكان المغرب القدامى ـ قبل الإسلام ـ كان عمرناً بدوياً. وظل على تلك الصفة عبر آلاف من السنين. وحتى إن ظهرت فيهم بعض الظواهر الحضارية فهي لا تستمر. كما أن الدول التي حكمت البلاد ـ من إفرنج وعرب ـ لم يطل أمدها في الملك؛ وعليه فقد تعذر رسوخ الحضارة فيهم؛ وبقيت عوائد البداوة وشئونها سائدة بين سكان المغرب. فتقلصت ـ نتيجة لذلك ـ مبانيهم وانعدمت مصانعهم.[1]

---

[1] ((لأنهم أعرق في البدو. والصنائع من توابع الحضارة. وإنما تتم المباني بها؛ فلا بد من الحذق في تعلمها؛ فلما لم يكن للبربر انتحال لها؛ لم يكن لهم تشوف إلى المباني؛ فضلا عن المدن. وأيضا فهم أهل عصبيات وأنساب؛ لا يخلو من ذلك جمع منهم؛ والأنساب والعصبية أجنح إلى البدو.=

عندئذ ظهرت لديه الحاجة إلى فهم التركيبة الاجتماعية لسكان البلاد بشكل دقيق. فوجد أن أفضل سبيل لذلك يمكن أن يتسنى بواسطة دراسة وفهم كل ما له علاقة بمعاشهم، وعوائدهم، وسلوكهم في: سلمهم وحربهم.. إلخ. فبدأ بدراسة أحوال سكان المغرب؛ الذين صنفهم ضمن فئتين: **البدو، والحضر**. فظهر له بأن حياتهم تختلف بين فئة وأخرى. ولما بحث عن أسباب تباين حياتهما؛ اتضح له أن السبب في اختلاف طبيعتيهما يعود إلى الأوضاع الاقتصادية بالدرجة الأولى. إذ تبين له أن اختيار كل فئة لشكل النشاط الاقتصادي الذي تعيش منه؛ هو الذي فرض عليها أسلوب حياتها، وميادين عيشها، ونوع العمران الذي اتبعته. حيث يقول شارحاً: ((**اعلم أن اختلاف الأجيال؛ في أحوالهم؛ إنما هو باختلاف نِحلَتهم من المعاش. فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله، والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط؛ قبل الحاجيً، والكمالي. فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة، والزراعة؛ ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم، والبقر، والمعز، والنحل، والدود [للقز]؛ لنِتاجها، واستخراج فضلاتها. وهؤلاء القائمون**

=وإنما يدعو إلى المدن الدّعة والسكون، ويصير سكانها عيالا على حاميتها. فتجد أهل البدو لذلك يستنكفون عن سكنى المدينة، أو الإقامة بها؛ ولا يدعو إلى ذلك إلا الترف والغنى؛ وقليلا ما هو في الناس. فلذلك كان عمران إفريقية والمغرب كله ــ أو أكثره ــ بدويا؛ أهل خيام، وظواعن، وقياطن، وكنن في الجبال)). المقدمة، ج: 3، ص ص: 989 ــ 990.

على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة – ولا بد – إلى البدو؛ لأنه مُتَّسِعٌ لما لا يَتَّسِعُ له الحواضر؛ من المزارع، والفُدُن، والمسارح للحيوان، وغير ذلك. فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم)).[1]

إذن فتقسيم الفئات الاجتماعية يتم تبعاً لشكل النشاط الاقتصادي؛ وبه يتشكل الأسلوب المتبع في العيش والكسب والسكن. ولكي تتبلور الصورة بشكل واضح؛ وتظهر الفروق بين الفئات بدقة؛ فقد **حدد ثلاثة أصناف للعيش**؛ اتبعها الإنسان في تلك الديار؛ وهي: **الضروري، والحاجي، والكمالي. فالضروري يلتزم به سكان البوادي**؛ وهو الشكل الأدنى من العيش؛ الذي لا يمكن الاستغناء عنه؛ إذ بدونه تستحيل الحياة.[2] **أما الحاجي فهو درجة متقدمة عن الأولى (الضروري)، ومتخلفة عن الثالثة (الكمالي)**؛ وهي – حتى وإن كانت لازمة إلا أنها – ليست ضرورية للحياة؛ وهذا الشكل من المعاش يتميز به بعض السكان؛ الذين أملت عليهم التطورات القائمة، والأوضاع الاقتصادية المتنامية الانتقال من حال أدنى، إلى حال أفضل. أما الكمالي فهو الشكل المتقدم عن الأصناف كلها؛ ويغلب عليه

---

[1] المقدمة، ج: 2، ص ص: 577 – 578.

[2] **((أن أهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من: الفلح والقيام على الأنعام؛ وأنهم مقتصرون على الضروري من الأقوات، والملابس، والمساكن، وسائر الأحوال والعوائد؛ ومقصرون عما فوق ذلك من حاجي أو كمالي؛ يتخذون البيوت من الشعر والوبر، أو الشجر، أو من الطين والحجارة غير مُنجّدة؛ إنما هو قصد الاستظلال والكنّ؛ لا ما وراءه؛ وقد يأوون إلى الغيران والكهوف. وأما أقواتهم فيتناولون بها يسيرا؛ بعلاج أو بغير علاج ألبتّة؛ إلا ما مسته النار)).** المقدمة، ج: 2، ص ص: 579 – 582.

الترف؛ ويختص بهذا الشكل من العيش أهل الحواضر المرفهون.[1] وعليه يكون الابتداء بالحديث عن الملتزمين بالضروري، ثم الحاجي، ثم الكمالي؛ تبعاً لحكم التطور في المجتمع.

1 ـ **البدو**: وهم **سكان البادية**؛ المنتحلون ـ في معاشهم وسكناهم ـ أساليب وأشكالاً بسيطة؛ لا تزيد عما هو ضروري؛ إذ يشتغلون في **الفلاحة**؛ من: زراعة وتربية للحيوانات؛ كالبقر والغنم والمعز؛ وبعض الحشرات المفيدة؛ مثل النحل والدود للقز؛ بغرض استخراج فضلاتها. وطبعاً لا يمكن لهؤلاء القيام بأعمالهم تلك، والحصول على حاجتهم الضرورية؛ إلا بعد توفر شروط طبيعية، وجغرافية معينة؛ منها: ضرورة توفر المساحات الكافية والصالحة للزراعة والغراسة، وتوفر المسارح اللازمة لحيواناتهم؛ وكل ذلك ـ طبعاً ـ لا تتسع المدن والأمصار له. وعليه وجد العاملون في هذا النشاط حاجتهم في البوادي والأرياف.

وتوصل **ابن خلدون** ـ من خلال دراسته لظاهرة البداوة ـ إلى اكتشاف اختلافات واضحة بين سكان البوادي أنفسهم. وتبين له أن ذلك الاختلاف حدث تبعاً لتنوع نشاطاتهم المعاشية والاقتصادية. إذ أن

---

[1] ((وأن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي، والكمالي، وسابق عليه؛ لأن الضروري أصل. والكمالي فرع ناشئ عنه)). المقدمة، ج: 2، ص: 583.

المسار التطوري المنبثق عن الأوضاع المعيشية والإنتاجية لأولئك السكان؛ زاد في اتساع الفروق بينهم؛ الأمر الذي سمح بظهور فئات جديدة في المجتمع البدوي؛ تختلف عن غيرها، ومتطورة عن الشكل البدائي القديم. وعليه فقد نظر هذا العلامة ـ من البدء ـ إلى الأصل الذي تتميز به البداوة. ولما كان يرى في البداوة أنها ظاهرة قابلة للحركة والتطور؛ فقد لاحظ تفاوتاً في الحركة التطورية بين جماعة وأخرى. ومن هنا ظهرت فئات متباينة من البدو؛ تبعاً لسرعة الحركة ودرجة التطور.

ـ **فالفئة الأولى**: هي ـ على سبيل المثال ـ الفئة التي يصفها **ابن خلدون بالتوحش**؛[1] وهي التي اختارت العيش في القفار والمفازات البعيدة. وأصحابها يقتصر معاشهم على الإبل؛ التي تضطرهم إلى اختيار المجالات الصالحة لحياتها؛ المتميزة بالدفء والمياه المالحة، والأشجار الصالحة لرعي الإبل.[2]

---

[1] لا يقصد ابن خلدون بهذه الكلمة الإساءة، أو الشتم والنبز؛ إنما يقصد بها عكس الاستئناس، والوداعة، والسكون، والاطمئنان. وقد شرح ذلك ضمنيا حين قال: ((وذلك لما اختصوا به من نكد العيش، وشظف الأحوال، وسوء المواطن؛ حملتهم عليها الضرورة.... والإبل تدعوهم إلى التوحش في القفر؛ لرعايتها من شجره، ونتاجها في رماله ـ كما تقدم ـ والقفر مكان الشظف والسغب [أي الجوع]؛ فصار لهم إلفا، وعادة.وربيت فيه أجيالهم؛ حتى تمكنت خلقا، وجبلة [أي طبيعة]. فلا ينزعُ إليهم أحد من الأمم؛ أن يساهمهم في حالهم؛ ولا يأنس بهم أحد من الأجيال)). المقدمة ج: 2، ص: 595.

[2] ((وأما من كان معاشهم في الإبل؛ فهم أكثر ظعنا، وأبعد في القفر مجالا؛ لأن مسارح التلول، ونباتها، وشجرها لا يستغني بها الإبل في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر، وورود مياهه الملْحة، والتقلب فصل الشتاء في نواحيه فرارا من أذى البرد إلى دفاءة هوائه؛ وطلبا لماخض النتاج في رمله؛ إذ الإبل أصعب الحيوان فصالا ومخاضا، وأحوجها في ذلك إلى الدّفاءة؛ فاضطروا إلى إبعاد النُّجَعة. وربما ذادتهم الحامية عن التلول أيضا؛=

ـ أما الفئة الثانية: فهي الفئة التي تعتمد ـ أساسا ـ في معاشها على رعي الحيوانات من: **غنم وبقر**؛ ويسمون ((**شاوية**))؛ نظرا لقيامهم بتربية الشياه والبقر. وهذه الفئة يظعن أصحابها بدورهم؛ ولكنهم لا يبعدون في ظعنهم؛ مثل الفئة الأولى ((**الجمالة**))؛ وذلك بحكم انعدام المسارح اللازمة لحيواناتهم (الأغنام والبقر) في القفار البعيدة.[1]

ـ أما الفئة الثالثة: فهي الفئة المسماة **بأهل المدر**؛ أي الذين يتخذون مساكنهم من الطين والحجارة؛ وهم المعروفون الآن بأهل الريف؛ من الفلاحين المستقرين في القرى والجبال؛ وهم لا يظعنون، ولا يتنقلون خلف حيواناتهم؛ بل ينتجون علف حيواناتهم بأنفسهم؛ بواسطة الزراعة والفلح.[2]

=فاوغلوا في القفار نفرة عن الضعة منهم. فكانوا لذلك أشد الناس توحشا؛ وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش؛ غير المقدور عليه، والمفترس من الحيوان العجم. وهؤلاء هم العرب؛ وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب. والأكراد والتركمان والترك بالمشرق. إلا أن العرب أبعد نجعة، وأشد بداوة؛ لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط؛ وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها)). المقدمة، ج: 2، ص ص: 582 ـ 583.

[1] ((ومن كان معاشه في السائمة؛ مثل: الغنم والبقر فهم ظُعَّن في الأغلب؛ لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم: فالتقلب في الأرض أصلح بهم؛ ويسمون شاوية؛ ومعناه القائمون على الشاء والبقر؛ ولا يبعدون في القفر؛ لفقدان المسارح الطيبة. وهؤلاء مثل البربر. والترك. وإخوانهم من التركمان والصقالبة)). المقدمة، ج: 2، ص: 582.

[2] ((فمن كان معاشه منهم في الزراعة، والقيام بالفلح؛ كان المقام به أولى من الظعن؛ وهؤلاء سكان المدر، والقرى، والجبال؛ وهم عامة البربر والأعاجم)). المقدمة، ج: 2، ص: 582.

(أ) ـ الفـروق والاختلافـات بيـن البـدو والحضـر:

يعالـج **ابـن خلـدون** جملـة مـن الاختلافـات والفـروق؛ بيـن البـدو والحضـر في عـدد مـن فصـول مقدمتـه.[1] ويمكـن استخـلاص مـا جـاء بهـذه الفصـول؛ مـن خـلال تبيـان: أن الفـروق بيـن أهـل الباديـة والحضـر كبيـرة جـداً، ومتنوعـة للغايـة؛ بحيـث تشمـل جوانـب عديـدة فـي الحيـاة مثـل: المعـاش، وأسلـوب الاستـرزاق، والسكـن، والملبـس، والأخـلاق، والسلـوك النفـسي، والعـادات والتقاليـد، والمهـارات الفكريـة واليدويـة.. إلـخ. وأهـم الفـروق الـتي تفصـل بينهمـا هي **فـروق المعـاش والسكـن**؛ حيـث **يكتـفي**

---

[1] مثـل: ـ "فصـل في أن أجيـال البـدو والحضـر طبيعيـة".
ـ "وفصـل في أن البـدو أقـدم مـن الحضـر وسابـق عليـه؛ وأن الباديـة أصـل العمـران؛ والأمصـار مـدد لهـا".
ـ "فصـل في أن أهـل البـدو أقـرب إلى الخيـر مـن أهـل الحضـر".
ـ فصـل في أهـل البـدو أقـرب إلى الشجاعـة".
ـ "فصـل في أن معانـاة أهـل الحضـر للأحكـام مفسـدة للبـأس فيهـم، ذاهبـة بالمنعـة منهـم".
ـ "فصـل في أن سكـنى البـدو لا يكـون إلا للقبائـل أهـل العصبيـة".
ـ "فصـل في أن العـرب إذا تغلبـوا عـلى أوطـان أسـرع إليهـا الخـراب". والمقصـود ((بالعـرب)) هنـا ((الأعـراب)) أي البـدو.
ـ "فصـل في أن البـوادي مـن القبائـل والعصائـب مغلوبـون لأهـل الأمصـار.
ـ "فصـل في أن الـدول أقـدم مـن المـدن والأمصـار؛ وأنهـا إنمـا توجـد ثانيـة عـن الملـك".
ـ "فصـل في أن الملـك يدعـو إلى نـزول الأمصـار".
ـ "فصـل في أن الأمصـار بإفريقيـة والمغـرب قليلـة".
ـ "فصـل في أن المبـاني والمصانـع في الملـة الإسلاميـة قليلـة بالنسبـة إلى قدرتهـا وإلى مـن كـان قبلهـا مـن الـدول".
ـ "فصـل في أن المبـاني الـتي كانـت تختطهـا العـرب يسـرع إليهـا الخـراب؛ إلا الأقـل".
ـ "فصـل في قصـور أهـل الباديـة عـن سكـنى المصـر الكثيـر العمـران".
ـ "فصـل في أن الفلاحـة مـن معـاش المستضعفيـن، وأهـل العافيـة مـن البـدو".
ـ "فصـل في أن الصنائـع إنمـا تكمـل بكمـال العمـران الحضـري وكثرتـه".
ـ "فصـل في أن العـرب أبعـد النـاس عـن الصنائـع".
ـ "فصـل في صناعـة الفلاحـة".

البدوي بالضروري؛ بينما لا يقتنع الحضري إلا بالحاجي والكمالي.[1] ومن ثمة تتجلى تلك الفروق حسب انتساب كل فئة إلى طريقة معينة في العيش والكسب. إذ يختار البدو أعمال الفلح والزراعة، وتربية الحيوانات؛ بينما يفضل الحضر أعمال التجارة والصنائع المختلفة. ومن الفروق الواضحة بينهما أيضاً؛ ميل البدو إلى أعمال الخير؛ بينما يبتعد الحضر ـ بعض الشيء ـ عن ذلك.[2] كما أن البدو يتصفون بالشجاعة؛ على خلاف الحضر.[3] ولما كان الحضر عرضة لمعاناة الأحكام

---

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 577.

[2] ((وسببه أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى؛ كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها، وينطبع فيها من خير أو شر؛ قال ﷺ : "كل مولود يولد على الفطرة؛ فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه". وبقدر ما سبق إليها من أحد الخلقين؛ تبعد عن الآخر، ويصعب عليها اكتسابه. فصاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير، وحصلت لها ملكتُهُ؛ بعد عن الشر، وصعب عليه طريقه. وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه أيضا عوائده. وأهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ، وعوائد الترف، والإقبال على الدنيا، والعكوف على شهواتهم منها؛ قد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر؛ وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه؛ بقدر ما حصل لهم من ذلك. حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم... وأهل البدو؛ وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم: إلا أنه في المقدار الضروري، لا في الترف، ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها. فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها؛ وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق ـ بالنسبة إلى أهل الحضر ـ أقل بكثير. فهم أقرب إلى الفطرة الأولى، وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات؛ بكثرة العوائد المذمومة وقبحها؛ فيسهل علاجهم عن علاج الحضر؛ وهو ظاهر)). المقدمة، ج: 2، ص ص: 584 ـ 585.

[3] ((والسبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدّعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم، والحاكم الذي يسوسهم، والحامية التي تولت حراستهم؛ واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم، والحرز الذي يحول دونهم؛ فلا تهيجهم هيعة، [صوت مفزع] ولا ينفر لهم صيد؛ فهم غارّون [مطمئنون] آمنون؛ قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال؛ وتنزلوا منزلة النساء والولدان؛ الذين هم عيال على أبي مثواهم؛ حتى صار ذلك خلقا يتنزل منزلة الطبيعة. وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع، وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب؛ قائمون بالمدافعة عن أنفسهم؛ لا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم. فهم=

ـ سلطانية كانت أم تأديبية تعليمة ـ بحكم اضطرارهم إلى الاستقرار في المدن والأمصار؛ أين يتواجد الحكام، والقابضون على السلطة فيها؛ فهم بذلك عرضة ـ أيضا ـ **لفساد البأس فيهم، وغياب روح المنعة منهم.**[1] وأهم ظاهرة يختلف فيها البدو عن الحضر هي **العصبية**؛ التي تكاد تكون **خاصة من خواص البداوة** دون غيرها. **وهذه الخاصة معدومة تقريباً في الحواضر**؛ إلا تلك المدن التي مازالت متأثرة بالبداوة؛ بحكم قربها من عهد البداوة، أو موقعها المحاط بالبدو. وبذلك **يتعذر على الحضر سكنى البادية**؛ لأنها لا تلين إلا لأهل القبائل ذات العصبية القوية.[2] ومن جهة ثانية؛ فثمة فروق أخرى بين البدو والحضر؛ من ذلك

=دائما يحملون السلاح، ويلتفتون عن كل جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوع إلا غرارا في المجالس، وعلى الرحال، وفوق الأقتاب؛ ويتوجسون للنبأت [الصوت الخفي] والهيعات، ويتفردون في القفر والبيداء؛ مُدلـِّين ببأسهم؛ وقد صار البأس لهم خلقا، والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع، أو استنفرهم صارخ. وأهل الحضر ـ مهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر ـ عيال عليهم؛ لا يملكون معهم شيئا من أمر أنفسهم)). المقدمة، ج: 2، ص ص: 588 ـ 589.

[1] ((فمن الغالب أن يكون الإنسان في ملكة غيره؛ ولا بد. فإن كانت الملكة رفيقة وعادلة؛ لا يُعانى منها حكم، ولا منع؛ وصد كان من تحت يدها مُدلـِّين بما في أنفسهم من شجاعة أو جبن؛ واثقين بعدم الوازع؛ حتى صار لهم الإدلال جبلة؛ لا يعرفون سواها. وأما إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة والإخافة؛ فتكسر حينئذ من سوْرة بأسهم، وتـُذهبُ المنعة عنهم؛ لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة... وأما إذا كانت الأحكام بالعقاب؛ فمُذهبة للبأس بالكلية؛ لأن وقوع العقاب به؛ ولم يدافع عن نفسه يكسبه المذلة التي تكسر من سوْرة بأسه بلا شك. وأما إذا كانت الأحكام تأديبية وتعليمية، وأخذت في عهد الصبا؛ أثرت في ذلك بعض الشيء لمرباه على المخافة والانقياد؛ فلا يكون مدلا [واثقا ومعتزا] ببأسه. ولهذا نجد المتوحشين من العرب؛ أهل البدو أشد بأسا ممن تأخذه الأحكام)). المقدمة، ج: 2، ص ص: 589 ـ 590.

[2] المقدمة، ج: 2، ص ص: 592 ـــ 593.

مثلاً: **بغض البدو للأحكام، وكراهيتهم للقيود الاجتماعية، والحضارية؛ وازدراؤهم واستخفافهم بحياة الحضر، ونعومة عيشهم**. وأبرز أولئك البدو: الفئة التي اختارت حياة القفار البعيدة؛ كالأعراب، وزناتة ومن على شاكلتهم.[1] **والعمران البدوي** – بدوره – يختلف عن **العمران الحضري**؛ في شكله ومضمونه؛ الأمر الذي جعل أهل البدو في حاجة ماسة لأهل الحضر؛ وذلك تبعاً لعجز أهل البدو عن الخوض في مجالات الصنائع والفنون؛ الأمر الذي جعلهم في أمس الحاجة لمصنوعات أهل الحضر ومبتكراتهم؛ من: أدوات ووسائل تعينهم في أعمالهم الفلاحية، وحاجاتهم المنزلية.[2]

(ب) – <u>مسار البداوة المتجدد</u>: تم شرح الحركة التطورية للبدو؛ ضمن **منظور اجتماعي – اقتصادي**. وعليه فما هي الكيفية التي يتحرك بها سكان البادية؛

---

[1] ((والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية؛ باستحكام عوائد التوحش فيهم؛ فصار لهم خلقاً وجبلة. وكان عندعم ملذوذاً؛ لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم، وعدم الانقياد للسياسة. وهذه الطبيعة منافية للعمران، ومناقضة له؛ فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتقلب؛ وذلك مناقض للسكن؛ الذي به العمران ومناف له)). المقدمة، ج: 2، ص ض: 623 ـــ 624.

[2] ((عمران البادية ناقص عن الحواضر والأمصار؛ لأن الأمور الضرورية في العمران ليس كلها موجودة لأهل البدو؛ وإنما توجد لديهم في مواطنهم أمور الفلح، وموادها معدومة، ومعظمها الصنائع؛ فلا توجد لديهم بالكلية؛ من: نجار، وخياط، وحداد، وأمثال ذلك؛ مما يقيم لهم ضروريات معاشهم في الفلح وغيره. وكذلك الدنانير والدراهم مفقودة لديهم؛ وإنما بأيديهم أعواضها؛ من مغل الزراعة، وأعيان الحيوان، أو فضلاته: ألبانها، وأوبارا، وأشعارا، وإهابا؛ مما يحتاج إليه أهل الأمصار؛ فيعوضونهم عنه بالدنانير، والدراهم. إلا أن حاجتهم إلى الأمصار في الضروري؛ وحاجة أهل الأمصار إليهم في الحاجي، الكمالي)). المقدمة، ج: 2، ص: 629.

في إطار تاريخي ـ سياسي؛ حتى يتمكنوا من تشييد الدولة؟ فقبل البدء بالحديث عن ذلك؛ لا بد من الإشارة إلى أن هذا الموضوع شغل عدداً كبيراً من شراح **نظرية ابن خلدون**؛ إذ قام كل واحد منهم بشرح النظرية بالأسلوب الذي رآه صحيحاً. وخلاصة القول أن **ابن خلدون** نظر للبادية على أنها عبارة عن معين لا ينضب للقبلية، ومولد لا يتوقف للعصبية؛ بخلاف الحوضر؛ التي تتفكك فيها القبلية، وتفسد داخلها العصبية. وقد شرح **ابن خلدون** هذا الموضوع في بعض فصول مقدمته.[1]

المهم أن الحركة التاريخية ـ كما أقرها ابن خلدون ـ تبدأ بها قبيلة معينة من القبائل البدوية؛ وذلك حينما تسعى إلى تحقيق الأفضل في حياة أبنائها؛ الذين يتطلعون لبناء دولة لهم، والتمتع بخيرات المدينة

---

[1] منها على سبيل المثال: ـ "فصل في أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه، وأن البادية أصل العمران، والأمصار مدد لها".
ـ "فصل في أن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية".
ـ "فصل في أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر؛ من العرب، ومن في معناهم".
ـ "فصل في أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها".
ـ "فصل في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك".
ـ "فصل في أن من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم".
ـ "فصل في أن من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم".
ـ "فصل في أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع".
ـ "فصل في أن البوادي من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار".
ـ "فصل في انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة".
ـ "فصل في أطوار الدولة، واختلاف أحوالها، وخلق أهلها باختلاف الأطوار".
ـ "فصل في أن الملك يدعو إلى نزول الأمصار".
ـ "فصل في قصور أهل البادية عن سكنى المصر الكثير العمران".
ـ "فصل في وجود العصبية في الأمصار، وتغلب بعضهم على بعض".

ومكاسبها. وحركة القبيلة البدوية هذه تخيلها جملة من الباحثين؛ وذلك من خلال تصورين: الأول قال أصحابه أن المسار ـ الذي ابتكره ابن خلدون ـ ويتحرك ضمنه أولئك البدو كان مساراً مستقيماً نحو الأمام. أما التصور الثاني فيرى أصحابه أن الحركة ـ التي وضعها هذا العلامة ـ كانت في شكل دائري. فمن أصحاب التصور الأول طه حسين الذي كتب عن مسار سماه "الأطوار الثلاثة للحركة الاجتماعية" قال فيه: **((فالمجتمع بصفة عامة يمكن تشبيهه إذاً بنهر لا يجف مجراه أبداً، ويصب في البحر ماء متجدداً بلا انقطاع؛ فهو ينبع في الصحراء أو في وسط السهول؛ ولكنه حينما يتقدم في مجراه يصادف عقبات يجب تذليلها؛ وهذا هو دور النضال والصراع؛ فإذا خرج منه ظافراً استأنف سيره هادئاً قوياً. وهنا يتمخض عن أعمال الحضارة المختلفة؛ ولكنه يبلغ نهايته في الوقت ذاته؛ إذ يضعف سيره، ثم يقف حالاً؛ وهكذا يبتلع البحر مياه النهر؛ ولكن تعقبها دائماً أبداً مياه جديدة. ولم يسبق ابن خلدون أحد إلى تلك الفكرة العامة عن السير الأبدي للمجتمع؛ ولم يتصور أحد حتى عهده أو يقرر شيئاً يشبه ذلك القانون الذي نسميه "قانون الأطوار الثلاثة"))**.[1] أما أصحاب التصور الثاني فمنهم **محمد عابد الجابري**؛ وهم يرون أن **ابن خلدون** تحدث

[1] فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص: 85.

عن حركة تاريخية للمجتمع يسير فيها نحو الأمام؛ ولكن في شكل دورات متتابعة؛[1] وفي هذا يقول الجابري: **((إن حركة التاريخ عند ابن خلدون هي حركة انتقال مستمرة من البداوة إلى الحضارة. وسنرى فيما بعد؛ كيف ولماذا كانت هذه الحركة تسير؛ لا على خط مستقيم؛ بل على شكل دورة: إن الانتقال من البداوة إلى الحضارة يتم عبر "الدولة". ولكن الدولة عند ابن خلدون تحمل معها ـ منذ نشأتها ـ بذور انهيارها؛ مما يجعلها محكوماً عليها بالاضمحلال والزوال؛ تاركاً المجال هكذا مفتوحاً لقيام جماعة بدوية أخرى بتأسيس دولة جديدة؛ تلاقي هي الأخرى نفس المصير. هذه "الدورة" البدوية الحضرية؛ هي في نظرنا، وفي نظر المهتمين بالدراسات الخلدونية "عقدة" التفكير الخلدوني. هي عقدة؛ بمعنى أن جميع آراء ابن خلدون تدور حولها وتتركز فيها. فجميع ما يمكن أن نطلق عليه "نظريات ابن خلدون" سواء كان الأمر يتعلق بالجانب الاجتماعي، أو الاقتصادي، أو الفكري، أو بعلاقة الإنسان بالظواهر الطبيعية، والعوامل الجغرافية؛ كل ذلك ـ في نظرنا ـ يهدف؛ إما بكيفية مباشرة أو غير مباشرة؛ إلى شرح فكرة "الدورة البدوية الحضرية" هذه)).**[2]

---

[1] يرى الجابري أن ما يقصده ابن خلدون ليس الدورة الاجتماعية، ولا التاريخية، ولا الحضارية؛ بل ما يقصده هو تناوب العصبيات الخاصة على الحكم؛ في إطار عصبية عامة. أنظر: العصبية والدولة، ص: 339 . والمقدمة، ج: 2، ص: 450.

[2] العصبية والدولة، ص ص: 209 ـ 210.

فالقبلية ـ في هذه الحال ـ تنتقل من طور البداوة إلى طور الحضارة؛ مروراً بالدولة. ثم تتحدر الحضارة بالقبلية ـ بعد ذلك ـ نحو الاضمحلال، والأفول؛ فتجر معها الدولة إلى هوة الانحطاط، والسقوط. وبسقوط الدولة، وانهيار حضارتها تقوم دولة أخرى فتية على أنقاضها، وذلك بواسطة إحدى القبائل الجديدة؛ الآتية من طور البداوة أيضاً. وهكذا تتدرج هي الأخرى نحو: الحضارة، فالانحطاط ، فالسقوط. وبذلك تسير العصبية في مسار دائري؛ نحو الأمام. كما يوضحه منظور ابن خلدون؛ الذي يجعل تطور الحضارة مرتبطاً بتطور الدولة.

2 ـ <u>الحضر</u>: وهم أهل المدن والأمصار. ويعرفهم ابن خلدون من خلال مقابلة حياتهم بحياة البدو؛ أي **تبعاً لاختلاف نمط العيش**؛ إذ يكون **الضروري من خصوصيات البدو، والكمالي من مستلزمات الحضر**. ثم يخصص بعض الفصول من مقدمته للتمييز بين البدو والحضر؛ من حيث: **العيش، والأخلاق، والعادات، والمهن**؛ وغيره. كما يرى ابن **خلدون** أن ظهور الحضر جاء نتيجة للتطور؛ الذي حدث في أوساط البدو؛ لأن البدو هم الأسبق والأقدم؛[1] كما أنهم

[1] ((فالبدو أصل للمدن والحضر، وسابق عليهما؛ لأن أول مطلب للإنسان الضروري؛ ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلا. فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة. ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي، يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها. ومتى حصل على الرِّياش الذي يحصل=

ـ بحكم الطبيعة ـ يتطلعون دوماً إلى حياة أفضل؛ وعليه فهم يتقدمون باستمرار نحو الحضارة؛ التي لا تزدهر إلا داخل المدن.

ولتفسير المراحل التي يمكن للبدوي أن يقطعها لكي يصبح حضرياً قال ابن خلدون: ((ثم إذا **اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش** [أي أهل البادية من سكان الريف]، **وحصل لهم ما فوق الحاجة؛ من الغنى والرَّفْه؛ دعاهم ذلك إلى السكون والدَّعه، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس، والتأنق فيها، وتوسعت البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر. ثم تزيد أحوال الرَّفْه والدَّعة؛ فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها؛ في التأنق في علاج القوت، واستجادة المطابخ، وانتقاء الملابس الفاخرة؛ في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالاة البيوت والصروح، وإحكام وضعها في تنجيدها، والانتهاء في الصنائع؛ في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها؛ فيتخذون القصور والمنازل، ويُجْرون فيها المياه، ويعالون في صرحها، ويبالغون في**

=له به أحوال الترف، وعوائده؛ عاج إلى الدّعة، وأمكن نفسهُ إلى قياد المدينة. وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم. والحضري لا يتشوف إلى أحوال البادية؛ إلا لضرورة تدعوه إليها، أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته. ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه؛ أنا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أوّليةَ أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر، وفي قراره؛ وانهم أيسروا فسكنوا المصر، وعدلوا إلى الدعة، والترف الذي في الحضر. وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة، وأنها أصل لها)). المقدمة، ج: 2، ص: 583.

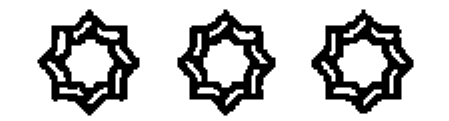
تنجيدها، ويختلقون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من: ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون. وهؤلاء هم الحضر؛ ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة. وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو؛ لأن أحوالهم زائدة على الضروري، ومعاشهم على نسبة وُجْدِهم)).[1] وطبعاً خص ابن خلدون أهل الريف بهذا الوصف؛ إذ هم الأقرب إلى الأمصار؛ وأكثر فئات البدو اتصالاً بالمدن. وبهذا يمكن اعتبار سكان الريف بمثابة همزة وصل بين الحضر، وبقية البدو من المنتجعين؛ أهل الظعن القريب والبعيد.

وتتضح ـ من النص السابق لابن خلدون ـ الكيفية التي يتدرج بها البدوي من المعاش الضروري؛ إلى الحاجي فالكمالي؛ هذا المستوى المتميز بالرفاهية والبذخ. وقد انطلق في تحليله من المستوى الذي يعيش فيه سكان الريف؛ من الفلاحين والمزارعين ـ تاركاً شأن الظاعنين في عمق القفار؛ دون عناية أو توضيح لكيفية تدرجهم سلمياً؛ نحو المدنية ـ وذلك لأنه وجد أن أهل الريف هم الذين تسمح لهم أعمالهم بالكسب والربح؛ الأمر الذي يحقق لهم وفرة في المنتوج؛ مما يسمح لهم بمزيد من الثروة؛ التي تمكنهم من تحقيق أحلامهم؛ في الانتقال من الضروري إلى الحاجي. وبذلك

[1] المقدمة، ج: 2، ص ص: 578 ـ 579.

يقتربون أكثر فأكثر من المستوى الذي يعيش فيه أهل المدن والأمصار. وبعد أن يتمكنوا من تحسين أوضاعهم الاقتصادية؛ يسعون إلى محاولة أخرى تهدف إلى تحسين أوضاعهم الاجتماعية أيضاً. ولا يجدون أمامهم أفضل من المدينة لتحقيق ذلك؛ فينتقلون إليها بأموالهم التي وفروها للحاجة. هذا عن **سكان الأرياف**. أما **أهل الظعن والرحلة في القفار البعيدة**؛ فلم ير ابن خلدون في إمكانية تدرجهم نحو الحضارة إلا وسيلة واحدة؛ وهي **القوة والغلبة**، والحروب الموصلة إلى الملك؛ ومنه إلى الحضارة؛ بعد مراحل من المد والجزر.

هذا عرض نظري؛ **للمفهوم الخلدوني**؛ عما يمكن أن ينجر عن **العصبية والقبلية**؛ من تأثيرات على قيام الدولة وسقوطها، ونشاط الحضارة وأفولها. ذلك النشاط الذي يلازم الدولة؛ منذ نشأتها؛ وحتى سقوطها. وبقي الآن معرفة المقومات التي يمكن للعصبية أن تستند إليها، والمظاهر التي تجليها وتميزها.



مقاومات العصبية ومظاهرها

اتضح مما سبق؛ بأن القوة والغلبة ـ في المفهوم الخلدوني ـ مرحلة ضرورية، وحتمية؛ لكي تقوم العصبية بإنشاء دولتها المرجو قيامها. ويبقى ـ الآن ـ التعرف على الكيفية التي عرض بها هذا العلامة موضوع العصبية؛ وذلك من خلال تحديد المقومات التي ترتكز عليها، وإبراز الظواهر التي تميزها.

إن مفهوم العصبية لا يتحدد ـ كما يتبادر إلى الذهن في أول وهلة ـ بفكرة القرابة، وصلة الرحم، ورابطة النسب فحسب. بل أعطاه ابن خلدون مفهوماً أكثر شمولية؛ ومنحه قدرة على التلون؛ وأضفى عليه مرونة في الحركة، وقدرة على التطور؛ الأمر الذي جعله في غاية الطرافة، والحيوية. وبتتبع التسلسل المنطقي لابن خلدون؛ حينما عرض تلك الأفكار؛ التي أسس بها نظريته بخصوص العصبية؛ يتضح أنه شرع

ـ منذ البداية ـ بالتأمل في حال مجتمعه، وطبيعته؛ التي كان يتميز بها. فوجد بأنه يرزح تحت ضغط ظاهرة؛ كانت سائدة، ومتحكمة في مقدراته؛ ألا وهي ظاهرة البداوة؛ التي تتميز بالانتشار الواسع؛ في أقطار المغرب الإسلامي كافة؛ باستثناء الأندلس طبعاً.

وبالمقابل فقد وجد أن مظاهر الحضارة، والتمدن؛ بقيت منكمشة، ومتقوقعة ضمن المدن، والأمصار؛ دون أن تتمكن من التطور في المسار المطلوب، أو يتسع مجالها. لأن تلك المدن، والأمصار ظلت ـ عبر المراحل التاريخية ـ تبتلع ظاهرة البداوة؛ في كل مرة تغزوها فيها القبائل البدوية. لذا فقد عجزت تلك المدن عن الوصول إلى المستوى الحضاري؛ الذي يمكن أن يجعل منها مصدر إشعاع حضري؛ يكتنف ما يحيط به من أرياف وغيره. إذ كانت عاجزة عن تذويب المظاهر البدوية، والقضاء عليها، واحتوائها. إذ كانت البداوة ـ كما تخيل طرفاً منها طه حسين ـ بمثابة النهر الذي لا ينضب مصدره. فتجري مياهه؛ التي تفيض بين الحين والآخر؛ فتتجه نحو مصابها في المدن، والأمصار؛ فيفسد فيضانها المعالم الحضارية، ويهدم المآثر السابقة؛ التي يجدها في مجراه. وهكذا.. فبعد الفيضان الجارف، والاجتياح المدمر؛ تبدأ معالم أثرية جديدة في النمو

على أنقاض الأولى. كما ينمو العشب الجديد؛ في أعقاب السيل الجارف.[1]

غير أن هذه الحال؛ التي تتكرر باستمرار؛ وعبر المراحل التاريخية كلها؛ تعيق، و تعطل - بدون شك - سير البناء الحضاري، وتطوره؛ نظرا لانعدام التواصل، وتعذر التكامل. وعليه فقد توصل ابن خلدون - من خلال تأمله في مجتمع المغرب الإسلامي - إلى نتيجة هامة. وهذه النتيجة ضبطها ضمن ظاهرة العصبية التي اكتشفها؛ بفضل استقرائه للأحداث التاريخية المعاشة آنئذ، أو التي تتبعها بحكم سعة إطلاعه، وعمق تفكيره. وقد تدرج في استنتاجاته؛ حتى كون نظرية متكاملة، وشاملة؛ عن دور العصبية القبلية، وأثرها الاجتماعي، والسياسي في بلاد المغرب. وعليه؛ يمكن إجمال فكرته ضمن النقاط التالية:

1) - تتجلى مقومات العصبية بوضوح في عامل النسب. وقد شرح **ابن خلدون** هذا الأمر في عدد من فصول مقدمته؛[2] ثم انطلق في ضبط أفكاره بخصوص النسب

---

[1] شبه **طه حسين** الحركة التاريخية - حسب المفهوم الخلدوني - بالنهر الذي لا يجف أبدا؛ منتقلا من الصحراء؛ نحو مصبه في البحر. حيث تواجه مياهه عقبات عديدة؛ ولكنه يتغلب عليها. وفي النهاية يصل إلى مرحلته الثالثة؛ المتمثلة في مصب النهر؛ اين يوجد البحر. ولكنه لم يكمل الصورة كما وردت هنا. أنظر فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص: 85.

[2] اهمها: - "فصل في أن العصبية انما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه".

- و"فصل في أن الصريح من النسب انما يوجد للمتوحشين في القفر؛ من العرب، ومن في معناهم".

- و"فصل في اختلاط الأنساب؛ كيف يقع".=

بقوله: **((وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر؛ إلا في الأقل. ومن صلتها النُّعْرَة على ذوي القربى، وأهل الأرحام؛ أن ينالهم ضيم، أو تصيبهم هَلَكَة. فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه، أو العَدَاء عليه؛ ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك: نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا)).**[1] ثم يفرق بين شكلين من أشكال النسب:

ـ **الشكل الأول**: يكون النسب فيه قريباً؛ عندها يصبح النسب أكثر وضوحاً والتحاماً؛ إذ لا يدخل الشك ـ هنا ـ في صحة النسب، وصراحته، ومتانة روابطه.

ـ **أما الشكل الثاني**: فيكون النسب فيه بعيد الوصلة. وفي هذه الحال؛ يكتنف النسب شيء من الغموض؛ بسبب بعد الوصلة؛ الأمر الذي يضفي عليه مسحة من النسيان، والإهمال؛ ولا يبقي منه سوى الشهرة الباهتة: **((فتَحمِل على النُّصْرَة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه؛ فراراً من الغضاضة؛ التي يتوهمها في نفسه من ظلمٍ من هو منسوب إليه بوجه)).**[2] ويدخل في هذا الاعتبار الالتحام بـ: **الولاء، والحلف**؛ لأنه إذا

=ـ و"فصل في أن الرياسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العصبية".
ـ و"فصل في أن الرياسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم".
ـ و"فصل في أن البيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبية، ويكون لغيرهم بالمجاز والشَّبَه".
ـ و"فصل في أن البيت والشرف للموالي، وأهل الاصطناع إنما هو بواليهم، لا بأنسابهم".
ـ و"فصل في أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء".

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 594.

[2] نفسه، ص: 594.

لحق بالحليف والولي ضيم أو عدوان؛ يثير في النفس دواعي الأنفة، والنعرة عليه؛ بحكم الولاء، والجوار، والحلف؛ إذ تدخل كلها في معنى النسب؛ نظراً للحمة الحاصلة؛ ومن ذلك قوله ﷺ: "**تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم**". لأن معرفة الأنساب تستدعي الالتحام، وصلة الأرحام؛ وهنا تكمن الفائدة من ذلك؛ وما بقي بعده فهو خارج عن المطلوب؛ لأن النسب في حقيقة الأمر شيء وهمي؛ لا يمكن التحقق منه. وكل ما يستفاد منه هي تلك الوُصْلة، وذلك الالتحام. ومن هنا جاء القول المأثور ((**النسب علمٌ لا ينفع، وجهالة لا تضر**")).[1]

وعلى هذا استقر رأي **ابن خلدون** في وجود شكلين من النسب: الصريح، و الخليط. ومن ثمة اكتشف أن النسب الصريح، الصافي مقتصر على **سكان القفار**؛ الذين يصفهم بـ((**المتوحشين**)).[2] إذ يصرح بأن النسب الصريح يوجد ـ في الغالب ـ عند القبائل المتوغلة في القفار البعيدة. ويعلل ذلك بكون تلك القفار تختص بشظف العيش، ونكد الحياة؛ الأمر الذي جعل حياة سكانها يحيون في معيشة قاسية ضنك؛ ويعانون من عزل جهاتهم عن المناطق ذات الحيوية والتطور؛ فغدت لا تستقبل غيرهم من الشعوب والقبائل.

---

[1] نفسه، ص: 595.
[2] لقد سبق شرح المقصود من هذه العبارة؛ التي تعني عكس الاستئناس.

الأمر الذي لم يوفر لهم أجواء الاختلاط بغيرهم. وتلك الأمور ـ بالطبع ـ عوامل طاردة؛ لا تشجع الوافدين إلى تلك البقاع الجرداء القاحلة؛ بغرض السكنى. ومن هنا بقي سكانها الأوائل بدون مزاحم، أو طامع فيهم. فظلت أنسابهم صافية؛ لم تعرف أي اختلاط، أو احتكاك بأنساب أخرى: ((**فيؤمَنُ عليهم ـ لأجل ذلك ـ من اختلاط أنسابهم وفساده؛ ولا تزال بينهم محفوظة**)).[1] ويمكن التأكد من هذا بالتعرف على حياة قبائل: مُضَر، وكنانة، وثقيف، وبني أسد، وهذيل؛ تلك القبائل التي ابتعدت عن أرياف الشام، وخصوبة أرضها؛ فانفردت وحيدة في القفار؛ الأمر الذي ساعد على حفظ أنسابها، وضمان سلامتها من الاختلاط. وهذا يعاكس ما عرف به عرب التلول والأراضي الخصبة؛ مثل: لخم، وجذام، وغسان، وطيئ؛ تلك القبائل التي اختلطت أنسابها فيها؛ مما أدى إلى تسرب الشك في صحة الأنساب ضمنها: ((**وإنما جاءهم ذلك من قِبل العجم ومخالطتهم. وهم لا يعتبرون المحافظة على النسب في بيوتهم وشعوبهم؛ وإنما هذا للعرب فقط... ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم، وفسدت الأنساب بالجملة، وفقدت ثمرتها من العصبية؛ فاطُّرِحت، ثم تلاشت القبائل ودثرت؛**

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 595.

فدثـرت العصبيـة بـدُثـورهـا؛ وبـقي ذلـك في البـدو كمـا كـان)).[1]

والآن: كيـف يقـع اختـلاط الأنسـاب في الأوسـاط القبليـة..؟ يقـوم ابـن خلـدون ــ هنـا ــ بالإشـارة إلى عـادة القبائـل العربيـة ــ عـلى الخصـوص ــ في إلحـاق بعـض الفاريـن مـن قبائلهـم، والخارجيـن عـن طاعـة رؤسائهـم وشيوخهـم، والمارقيـن مـن صفـوف أهلهـم؛ بسبـب جنايـات ارتكبوهـا. فيلتحقـون بقبيلـة غيـر قبيلتهـم الأم؛ طالبيـن الحمايـة، والأمـن في ظلهـا؛ خاصـة إذا كانـوا هاربيـن مـن قبيلتهـم بسـبب جنايـة ارتكبوهـا. فتستقبلهـم القبائـل الأخـرى بترحـاب؛ كمـا يقتضيـه العـرف المتبـع. فيلتحمـون بالقبيلـة الجديـدة؛ الـتي أجارتهـم؛ ويصبحـون أعضـاء بهـا، ويستعيـرون نسبهـا، ويدخلـون فيـه؛ بالجـوار والالتحـاق؛ فيستفيـدون مـن ثمـرات النسـب الجديـد؛ إذ يكـون لهـم مـا لأبنـاء القبيلـة المجيـرة، وعليهـم مـا عـلى أعضائهـا؛ فـي الواجبـات والحقـوق؛ سـواء: في النُعْـرة، أو فـي القَـوَد [أي القصـاص]، أو حمـل الديـات، وغيـر ذلـك: **((وإذا وجـدت ثمـرات النسـب؛ فكأنـه وجـد؛ لأنـه لا معـنى لكونـه مـن هـؤلاء ومـن هـؤلاء إلا جريـان أحكامهـا وأحوالهـم عليـه؛ وكأنـه التحـم بهـم)).**[2] ثـم ضـرب أمثلـة ببعـض الأسـر في الجاهليـة والإسـلام، وذكـر أيضـاً اعتـراض فئـة مـن "بَجـيلَـة" عـلى توليـة عمـر بـن الخطـاب لعرفجـة بـن

---

[1] نفسـه، ص: 596.

[2] نفسـه، ص: 597.

هرثمة واليا من قبله عليهم؛ قائلين له أنه ليس منهم؛ وإنما هو فيهم لزيق ودخيل. وطلبوا منه تعيين رجلاً منهم؛ وهو جرير. ولما سأل عمر عرفجة؛ أجاب: "صدقوا يا أمير المؤمنين؛ أنا رجل من الأزد؛ أصبت دماً في قومي، ولحقت بهم"

وبهذا تتضح صحة ما قرره ابن خلدون من أن الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم؛ لأن الرياسة تظل في نصابها المخصوص من أهل العصبية. ويعلل ابن خلدون ذلك قائلاً: ((وذلك أن الرياسة لا تكون إلا بالغلب؛ والغلب إنما يكون بالعصبية...والساقط في نسبهم بالجملة لا تكون له عصبية فيهم بالنسب؛ إنما ملصق لزيق؛ وغاية التعصب له بالولاء والحلف؛ وذلك لا يوجب له غلباً عليهم ألبته. وإذا فرضنا أنه قد التحم بهم واختلط، وتنوسي عهده الأول من الالتصاق، ولبس جِلْدَتَهُم، ودُعِيَ بنسبهم؛ فكيف له الرياسة قبل هذا الالتحام، أو لأحد من سلفه. والرياسة على القوم إنما تكون متناقلة في منبت واحد؛ تعين له الغلب بالعصبية)).[1]

ومن جهة أخرى؛ فقد يتطلع بعض رؤساء القبائل وشيوخ العصبيات إلى أنساب شريفة؛ ذات فضيلة، ومنزلة رفيعة؛ ومع هذا فقد غاب عنهم أنهم يبعدون

---

[1] نفسه، ص: 599.

أنفسهم عن نسبهم الأصلي؛ الذي منحهم الحق في الرئاسة على قومهم، وقدمهم على عصبيتهم. والأمثلة على ذلك كثيرة؛ خاصة بين الرؤساء الذين يدعون النسب الهاشمي، أو القرشي. ثم أورد ابن خلدون أمثلة عديدة عن هذا؛ منها ما نقل عن يغمراسن مؤسس الدولة الزيانية في تلمسان: ((**لقد بلغني عن يغمراسن ابن زيان مؤثل سلطانهم؛ أنه لما قيل له ذلك** [أي انتسابه إلى الأدارسة] **أنكره؛ وقال بلغته الزناتية ما معناه: أما الدنيا والملك فنلناهما بسيوفنا؛ لا بهذا النسب؛ وأما نفعه في الآخرة؛ فمردود إلى الله. وأعرض عن التقرب إليه بذلك**)).[1]

ويعتبر ابن خلدون ـ أيضاً ـ أن البيت والشرف والحسب تتم حقيقتها لأهل العصبية؛ بينما تقع لغيرهم بالمجاز والشبه. لأن الشرف والحسب يحصلان بواسطة الخلال: ((**ومعنى البيت أن يَعُدَّ الرجل في آبائه أشرافاً مذكورين؛ تكون له بولادتهم إياه، والانتساب إليهم تَجِلَّة في أهل جلدته؛ لما وقر في نفوسهم من تجلة سلفه، وشرفهم بخلالهم. والناس في نشأتهم وتناسلهم معادن. قال ﷺ : "الناس معادن: خيارهم في الجاهلية؛ خيارهم في الإسلام؛ إذا فَقِهوا". فمعنى الحسب راجع إلى الأنساب... فحيث تكون العصبية مرهوبة، ومخشية، والمنبت فيها زكي**

[1] نفسه، ص: 600.

محمي؛ تكون فائدة النسب أوضح، وثمرتها أقوى. وتعديد الأشراف في الآباء زائد في فائدتها؛ فيكون الحسب، والشرف أصليين في أهل العصبية؛ لوجود ثمرة النسب. وتفاوت البيوت في أهل الشرف بتفاوت العصبية؛ لأنه سرها)).[1]

هذا ولا تبقى حقيقة الحسب، وأسباب الجاه، وأصالة الشرف لمن فقد عصبيته. وكل ما يبقى فهو الوهم بدوامه، وأزليته. فالحسب ـ كما يفسره ابن خلدون ـ يعود إلى الأنساب. وثمرة الأنساب هي العصبية، وما يصدر عنها من النُّعْرَة، والتناصر. وعلى هذا؛ فحينما تصبح العصبية فعالة؛ تكون فائدة النسب أوضح، وثمرته أنجع. وبهذا لا تتحقق فائدة النسب بتعداد الآباء، والأجداد فحسب؛ لأن ذلك أمر زائد؛ لا فائدة منه. وإنما الفائدة في العصبية الأصيلة التي لا شبهة فيها.[2]

---

[1] نفسه، ص ص: 601 ـ 602.

[2] ويعارض ابن خلدون ابن رشد قائلا: ((وقد غلط أبو الوليد بن رشد في هذا: لما ذكر الحسب في كتاب الخطابة؛ من تلخيص كتاب المعلم الأول: "والحسب هو أن يكون من قوم قديم نُزُلُهُمْ بالمدينة". ولم يتعرض لما ذكرناه. وليت شعري؛ ما الذي ينفعه قدم نزلهم بالمدينة؛ إن لم تكن له عصابة يُرْهَبُ بها جانبه، وتحمل غيرهم على القبول منه..؟ فكأنه أطلق الحسب على تعديد الآباء فقط. مع أن الخطابة إنما هي استمالة من تُؤثِّر استمالته؛ وهم أهل الحل، والعقد. وأما من لا قدرة له ألبته فلا يُلتفت إليه. ولا يقدر على استمالة أحد، ولا يُستمال هو. وأهل الأمصار من الحضر بهذه المثابة. إلا أن ابن رشد ربي في جيل وبلد لم يمارسوا العصبية، ولا أنسوا أحوالها؛ فبقي في أمر البيت، والحسب على الأمر المشهور؛ من تعديد الآباء على الإطلاق؛ ولم يراجع حقيقة العصبية، وسرها في الخليقة)). المقدمة، ج: 2، ص: 603..

ومن خلال عرضه لموضوع الحسب قرر أن نهاية الحسب تنتهي سلسلتها الثابتة بأربعة آباء. ويرجع ذلك إلى كون العالم العنصري لا بد له من الفساد؛ سواء في صميم الذات، أو في المظهر والحالة: **((فالمكونات من المعدن، والنبات، وجميع الحيوانات، والإنسان، وغيره؛ كائنة فاسدة بالمعاينة؛ وكذلك ما يعرض لها من الأحوال؛ وخصوصاً الإنسانية. فالعلوم تنشأ ثم تدرس، وكذا الصنائع وأمثالها. والحسب من العوارض التي تعرض للآدميين؛ فهو كائن فاسد لا محالة. وليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرف متصل من لدن آدم إليه؛ إلا ما كان من ذلك للنبي ﷺ؛ كرامة به، وحياطة على السر فيه)).**[1]

ويعلل ابن خلدون نهاية الحسب في أربعة آباء بنظريته التي يرى فيها: أن باني المجد يحرص ويتمسك بالخلال التي وضعته في تلك المنزلة. ثم يأتي ابنه المباشر لأبيه؛ الذي سمع منه وأخذ عنه؛ غير أن السامع بالشيء مقصر عن المشاهد له. ثم يأتي الثالث؛ الذي يقتصر دوره على التقليد؛ وليس المقلد كالمجتهد. ثم يأتي الرابع؛ الذي يضيع الخلال بالكامل: **((وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بالمعاناة، ولا تكلف؛ وإنما أمر وجب لهم منذ أول النشأة؛ بمجرد انتسابهم؛ وليس بعصابة ولا بخلال؛ لما يرى من**

---

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 605.

التجلة بين الناس... فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته. ويرى الفضل له عليهم وثوقاً بما فيه من استتباعهم؛ وجهلاً بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال؛ التي منها التواضع لهم، والأخذ بمجامع قلوبهم. فيحتقرهم بذلك؛ فينغصون عليه، ويحتقرونه، ويديلون منه سواه؛ من أهل ذلك المنبت)).[1] واشتراط أربعة آباء ليس مطلقاً؛ بل يحدث ذلك في العموم. إذ قد تقع النهاية قبل الأربعة؛ وربما امتد أمرها إلى أبعد من ذلك: **((واعتبار الأربعة من قِبَلِ الأجيال الأربعة: بانٍ، ومباشر له، ومقلد، وهادم)).**[2]

وتكلم ابن خلدون أيضاً عن الشرف والسؤدد، وكيف ينالهما الموالي، والمصطنعين؛ إذ يقرر بأن هذا لا يتم بواسطة نسبهم الأصلي؛ بل بفضل انتمائهم لمواليهم.[3] ثم ضرب بعض الأمثلة بما تم للبرامكة، والأتراك في دولة بني العباس؛ حيث نالوا

---

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 606.

[2] نفسه، ص: 606.

[3] ويعلل هذا بقوله: **((وذلك أنا قدمنا أن الشرف ـ بالأصالة، والحقيقة ـ إنما هو لأهل العصبية. فإذا اصطنع أهل العصبية قوما من غير نسبهم؛ أو استرقُّوا العُبْدان، والموالي، والتحموا بهم ـ كما قلناه ـ ضرب معهم أولئك الموالي، والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية؛ ولبسوا جلدتهم؛ كأنها عَصَبَتُهُم؛ وحصل لهم من الانتظام في العصبية؛ مساهمة في نسبها؛ كما قال ﷺ: "مولى القوم منهم"؛ وسواء كان مولى رق، أو مولى اصطناع وحلف. وليس نسب ولادته بنافع له في تلك العصبية؛ إذ هي مباينة لذلك النسب؛ وعصبية ذلك النسب مفقودة؛ لذهاب سرها عند التحامه بهذا النسب الآخر؛ وفقدانه أهل عصبيتها؛ فيصير من هؤلاء، ويندرج فيهم. فإذا تعددت له الآباء في هذه العصبية؛ كان له بينهم شرف وبيت؛ على نسبته في ولائهم، واصطناعهم؛ لا يتجاوزوه إلى شرفهم؛ بل يكون أدون منهم على كل حال)).** المقدمة، ج: 2، ص ص: 603 ـ 604.

ـ بفضل ولأنهم لبني العباس ـ من المجد، والشرف، والبيت ما فاق كل حدود. وليتجنب الالتباس؛ فقد حدد مفهومه تجاه موضوع النسب؛ بقوله: ((**النسب أمر وهمي؛ لا حقيقة له؛ ونفعه إنما هو في هذه** الوُصْلَة، والالتحام. **فإذا كان ظاهراً، واضحاً؛ حمل النفوس على طبيعتها من النُّعْرَة ـ كما قلناه ـ وإذا كان إنما يستفاد من الخبر البعيد؛ ضعف فيه الوهم، وذهبت فائدته؛ وصار الشغل به مجاناً** [أي مجانة ومُجوناً]؛ **من أعمال اللهو المنهي عنه. ومن هذا الاعتبار معنى قولهم: "النسب علم لا ينفع، وجهالة لا تضر"))**.[1] إذن فابن خلدون ـ في هذه الحال ـ لا يعترف بصحة النسب.[2] وكل ما يهمه فيه هي

[1] المقدمة، ج: 2، ص ص: 594 ـــ 595.

[2] يبدو ـ هنا ـ أن ابن خلدون يختلف مع ابن حزم في موضوع صحة النسب وضرورته؛ لأن ابن حزم يقول بخصوص النسب: ((**وقد جعل الله تعالى جزءا منه** [أي النسب] **تعلّمه لا يسع أحدا جهلُه، وجعل تعالى جزءا يسيرا منه فضلا تعلمه؛ يكون من جهله ناقص الدرجة في الفضل. وكل علم هذه صفتُهُ فهو علمٌ فاضلٌ؛ لا ينكر حقَّهُ إلاّ جاهلٌ، أو معاندٌ. فأما الفرض من علم النسب؛ فهو أن يعلم المرءُ أنّ محمدا ﷺ الذي بعثه الله تعالى إلى الجنّ والإنس بدين الإسلام؛ هو محمد بن عبد الله القُرشي الهاشميّ؛ الذي كان بمكة، ورحل منها إلى المدينة. فمن شكّ في محمد ﷺ أهو قرشيٌّ، أم يمانيٌّ، أم تميميٌّ، أم أعجميٌّ؛ فهو كافرٌ؛ غير عارف بدينه؛ إلاّ أن يعذر بشدة ظُلمة الجهل؛ ويلزمه أن يتعلم ذلك، ويلزم من صحبه تعليمه أيضا. ومن الفرض في علم النسب؛ أن يعلم المرءُ أن الخلافةَ لا تجوز إلا في ولد فهر بن مالك بن النضْر بن كنانة؛ ولو وسع جهلُ هذا لأمكن ادّعاء الخلافةِ لمن لا تحلُّ له؛ وهذا لا يجوز أصلا. وأن يعرف الإنسان أباه وأمّه، وكل من يلقاه بنسب في رحم محرّمة؛ ليتجنب ما يحرُم عليه من النكاح فيهم. وأن يعرف كل من يتصل به برحم توجب ميراثا، أو تلزمه صلة، أو نفقة، أو معاقدة، أو حكما ما. فمن جهل هذا؛ فقد أضاع فرضا واجبا عليه، لازما له من دينه... قال... رسول ﷺ : "تعلّموا أنسابكم ما تصلُوا به أرحامكم؛ فإن صلة الرحم محبّة في الأهل، مثراة في المال، منسأة في الأجل، مرضاة للرب... فمعرفة أسماء أمهات المؤمنين؛ المفترض حقهن على جميع=**

ثمراته، أو نتائجه المتمثلة في الوصلة، والالتحام، والتناصر، والنعرة؛ أي العصبية. على أن يحدث هذا ـ طبعا ـ بالانتساب إلى عصبية معينة؛ إما عن طريق القرابة لأهل العصبية، أو بواسطة الحلف والولاء؛ حيث يلتزم المرء الملتحق بقبيلة أخرى بكل الواجبات المطلوبة من أعضاء العصبية الجديدة من: نعرة، وحمية، وحمل الديات، ودفاع؛ وبالمقابل يتمتع بالفوائد التي يتمتع بها أهل العصبية الأصليين: **((ثم إنه قد يتناسى النسب الأول؛ بطول الزمان؛ ويذهب أهل العلم به؛ فيخفى على الأكثر)).**[1]

وعلى هذا يتضح بأنه يمكن للعصبية أن تكون قوية في حالات أخرى؛ غير حال النسب أو القرابة.[2] إذ يمكن أن تتعزز العصبية ـ أيضاً ـ بواسطة أشكال أخرى من الظواهر: كظواهر: الجوار، والحلف،

=المسلمين؛ ونكاحهن على جميع المؤمنين حرام. ومعرفة أسماء أكابر الصحابة؛ من المهاجرين والأنصار ـ رضي الله عنهم ـ الذين حُبُّهم فرضٌ... فإن لم نعرف أنساب الأنصار؛ لم نعرف إلى من نُحسن، ولا عمن نتجاوز: وهذا حرام. ومعرفة من يجب له حق في الخُمس من ذوي القربى. ومعرفة من تحرم عليهم الصدقة من آل محمد ـ ﷺ ـ ممن لا حق له في الخمس، ولا تحرم عليه الصدقة. وكل ما ذكرنا؛ فهو جزء من علم النسب. فوضح ـ بما ذكرنا ـ بطلانُ قول من قال: "إن علم النسب علم لا ينفع، وجهالةً لا تضر"؛ وصحّ أنّه بخلاف ما قال؛ وأنّه علمٌ ينفع، وجهلٌ يضرٌ. وقد أقدم قومٌ فنسبوا القول إلى رسول الله ﷺ ... وهو باطل)).
جمهرة أنساب العرب، ص ص: 2 ـ 4.

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 597.

[2] نفسه، ص ص: 603 ـ 605. أنظر أيضا: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ص: 334 ـ 337. وفلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص ص: 88. 92 ـ 94. 100. والعلامة ابن خلدون، ص ص: 136 ـ 14. والعصبية والدولة، ص ص: 257 ـ 261.

والولاء.. وغيره؛ لأن تلك الأشكال قادرة ـ هي الأخرى ـ على تحقيق النعرة، والغيرة؛ وذلك تلبية لمتطلبات المصلحة المشتركة، والمصير الواحد. ونظرا لكون النسب أمرا وهميا، وبما أن الفائدة ليست في النسب ذاته؛ بل في ثمرته؛ المتمثلة في الالتحام، والنعرة؛ بهدف التناصر، والمدافعة، والمغالبة؛ فإنه يمكن إلحاق المصطنعين، والعبيد ـ أيضاً ـ بلحمة العصبية، ووصلتها؛ فينتسبون ـ بذلك ـ إليها. ويكون لهم ما لها، وعليهم ما عليها. إذن فالرابطة ـ هنا ـ ليست دموية بالضرورة..؟ كما اعتقد طه حسين، وبعض الدارسين. وفي هذا الأمر يقول ابن خلدون: ((والسبب في ذلك أن المقصود في العصبية من المدافعة، والمغالبة إنما يتم بالنسب؛ لأجل التناصر في ذوي الأرحام، والقربى؛ والتخاذل في الأجانب، والبعداء ـ كما قدمناه ـ والولاية، والمخالطة بالرق، أو بالحلف تتنزل منزلة ذلك. لأن أمر النسب ـ وإن كان طبيعياً فإنما هو ـ وهمي. والمعنى الذي كان به الالتحام؛ إنما هو العشرة، والمدافعة، وطول الممارسة، والصحبة بالمربى، والرضاع، وسائر أحوال الموت، والحياة. وإذا حصل الالتحام بذلك جاءت النعرة، والتناصر. وهذا مشاهد بين الناس. وأعتبر مثله في الاصطناع، فإنه يُحْدِثُ بين المصطنع ومن اصطنعه نسبة خاصة من الوصلة؛ تتنزل هذه المنزلة، وتؤكد اللحمة؛ وإن لم

يكن نسب فثمرات النسب موجودة)).[1] غير أن ابن خلدون يرى بأن الموالي، والمصطنعين ـ عندما يلتحقون بالعصبية في زمن تكون قد وصلت إلى غايتها من الملك ـ ينزلون منزلة الأجانب من أهل العصبية. أما إذا التحقوا بها قبل وصولها إلى مرتبة الملك؛ فإنهم يصبحون أعضاء كاملي الحقوق؛ ويعاملون معاملة الأقرباء، وذوي الأرحام.

2) ـ وبما أنه يعترف بثمرات النسب؛ أو انتساب أفراد، وفئات معينة إلى عصبيات ما؛ حسبما تقتضيه المصلحة المشتركة؛ التي تتطلع إليها الجماعة. فإنه يصنف العصبية إلى صنفين؛ تبعاً لقرب الانتساب، وبعده:

ـ <u>الصنف الأول</u>: ويتمثل في **العصبية الخاصة**. ويسميها ـ أيضاً ـ **العصبية الكبرى**؛ أو **(عصائب بسيطة)**؛ كما يسميها **الحصري**. ويكون النسب فيها أكثر صراحة؛ وأقرب لحمة. فتكون العصبية في هذه الحال متينة، وقوية.

ـ <u>أما الصنف الثاني</u>: فتمثله **العصبية العامة**؛ أو **العصبية الصغرى**؛ كما يسميها **ابن خلدون**. أما **الحصري** فيسميها **(عصابات مركبة)**. ويكون النسب ـ في

---

[1] المقدمة، ج: 2، ص ص: 678 ـ 679.

هذا النوع من العصبية ـ أقل شدة من العصبية الخاصة، وأضعف صراحة، وأبعد لحمة. لأن النعرة تشتد، واللحمة تتماسك كلما قرب النسب؛ بينما تضعف ببعد النسب، وارتخاء التماسك والتلاحم.[1]

3) ـ ويشبه **ابن خلدون** ائتلاف العصبيات البسيطة مع بعضها، وتجمعها ضمن عصبية واحدة عامة **بالتركيب الكيماوي**؛ عند **امتزاج العناصر**. ثم يرى بأنه لا بد أن تكون إحدى العصبيات أشد، وأقوى من البقية؛ حتى يتسنى تحقيق **المزاج**. لأن العناصر المراد دمجها في التركيب الكيماوي يستحيل مزجها؛ إن لم يتغلب أحد العناصر على الأخرى.[2] لذا فهو يقيس مزج العصبيات بهذا المقياس. كما يشترط في العصبية المتغلبة أن يكون أصحابها أهل فضل، ورئاسة، وسؤدد، وحسب؛ حتى يسلم لهم الآخرون قيادهم، ويعترفون بسيادتهم عليهم.[3]

---

[1] نفسه، ص ص: 598 ـ 599. ودراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص: 338.

[2] ((وسره أن العصبية العامة للقبيل هي مثل المزاج للمتكون. والمزاج إنما يكون عن العنصر. وقد تبين في موضعه أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة؛ فلا يقع منها مزاج أصلا. بل لابد أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل؛ حتى تجمعها، وتؤلفها، وتصيرها عصبية واحدة؛ شاملة لجميع العصائب؛ وهي موجودة في ضمنها. وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت. ورياسة فيهم. ولا بد أن يكون واحد منهم رئيسا لهم، غالبا عليهم؛ فيتعين رئيسا للعصبيات كلها؛ لغلب منبته لجميعها)). المقدمة، ج: 2، ص ص: 649 ـــ 650.

[3] ((والرياسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم؛ ولا تكون في الكل. ولما كانت الرياسة إنما تكون بالغلب؛ وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب؛ ليقع الغلب بها، وتتم الرياسة لأهلها... لأن الاجتماع، والعصبية بمثابة المزاج في المتكون. والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت=

4) ـ تدرج **ابن خلدون** في بناء تصوره لفكرة العصبية من منطلق هام. صنف فيه المجتمع ـ تبعاً **لنمط الحياة ونمط الإنتاج والاستهلاك** ـ إلى فئتين رئيسيتين: وهما ـ كما سبق ذكره ـ **البدو** (وهم أهل القفار وسكان الأرياف). ثم **الحضر** (وهم سكان المدن والأمصار). ونظراً لطبيعة الأوضاع في البادية، وصعوبة الحياة فيها ـ سواء في الجوانب الاقتصادية والمعاشية، أو في الجوانب الأمنية والدفاعية ـ فقد اتضح له أن النظام القبلي أصبح هو السمة المميزة للبداوة. والنظام القبلي هذا استدعى ـ بطبيعة الحال ـ ظهور قوة معنوية فعالة إلى جانبه تسمى العصبية؛ لأن العصبية مظهر صريح للقبلية. كما أن البادية تمثل المرتع الخصب للعصبية. وهذا ما جعل **ابن خلدون** يقول: ((**البداوة هي شعار العصبية**)).[1] فالبادية لا يقدر على الحياة فيها إلا القبائل ذات العصبية. وإذا وجدت قبائل ذات عصبية ضعيفة في البادية؛ فإنها تضطر إلى التماس الحماية من عصبية أخرى قوية؛ فتلتحق بها؛ حيث تلتحم بها بواسطة الحلف، والجوار. كل ذلك يتم

=العناصر؛ فلا بد من غلبة أحدها؛ وإلا لم يتم التكوين. فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية. ومنه تعين استمرار الرياسة في النصاب المخصوص بها)). المقدمة، ج: 2، ص ص: 598 ـ 599.

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 857. أنظر أيضا: العلامة ابن خلدون، ص ص: 130. 134. 141. والعصبية والدولة، ص: 261. والعصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، ص: 106.

بسبب ما سنه الله في الطبيعة؛ التي خصت البشر بنزعة العدوان، والميل إلى الظلم، وحب البقاء، والنعرة على الأقارب.[1]

5) ـــ ونظراً لما تقرر؛ بأن سكنى البادية لا يقدر عليها سوى القبائل ذات العصبية. فإن سكان البادية ـــ في هذه الحال ـــ لا بد أنهم يتميزون بالشجاعة، والإقدام.[2] وكلما كانوا أكثر توغلاً في البادية؛ كانوا أكثر توحشاً، وشجاعة. وبالتالي فهم أقدر على التغلب من سواهم. وعلى هذا فإن العصبية تختلف ـــ من حيث الشدة ـــ بين المتوغلين في البداوة، وبين سكان الأرياف، وأطراف البادية المتصلة بالأمصار والمدن. وحتى إذا ما تكافأت عصبية ما مع أخرى في العدد؛ فإن الغلبة تكون ـــ دوماً ـــ للعصبية التي تعيش في محيط أكثر توحشاً، وأبعد عمقاً في القفار.

6) ـــ وعلى الرغم من كون **((البداوة هي شعار العصبية))** فإن العصبية تظهر أحياناً في المدن، والأمصار؛[3] خاصة عندما تصل الدولة الحاكمة في تلك

---

[1] المقدمة، ج: 2، ص ص: 592 ـــ 593. وانظر أيضا: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج: 4، ص ص: 327 ـــ 360. والعلامة ابن خلدون، ص ص: 141 ـــ143. والنظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والأمم السامية، ص ص: 148 ـــ 173. والعصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، ص ص: 88 ـــ 89.

[2] المقدمة، ج: 2، ص ص: : 588. 589 ـــ 591. 592 ـــ 593.

[3] المقدمة، ج: 3: ص ص: 1019 ـــ 1022.

المدن إلى سن الهرم. ويتولى **ابن خلدون** شرح هذه الظاهرة بالتأكيد على أن الالتحام، والاتصال طبيعة في البشر؛ يسعون جميعا إلى تحقيق ذلك؛ حتى وإن لم يجمعهم نسب واحد. وعليه فإنه يمكن تحقيق عصبية معينة بدون نسب يذكر. غير أن هذه العصبية ــ في الحقيقة ــ تكون أدنى من عصبية النسب، وأضعف شوكة منها.

وهذا النوع من العصبية التي لا تقوم على النسب؛ تنشأ في بعض المدن البعيدة عن مركز الدولة؛ خلال حالات خاصة، وشاذة؛ إذ يتم الالتحام بين الناس فيها بواسطة المصاهرة. الأمر الذي يقسم الناس إلى فرق، وعصائب؛ تجمعها مصلحة مشتركة. ومن علاماتها أن يتنافس شيوخ الأحياء؛ ذوي الطموح، والأطماع؛ ويتقاتل أنصارهم؛ بقصد تركيز السلطة في شلة وعصبية معينة. وبذلك يحتاج كل شيخ إلى مزيد من الأنصار؛ لتحقيق مبدأ الغلبة. وينتهي الأمر بتغلب إحدى العصبيات على غيرها.

وفي بعض الأحيان يتطاول الشيخ المتغلب في تلك المدينة على سلطان الدولة القائمة، ويسعى إلى الاستبداد؛ فيضع نفسه في مصاف الملوك. ومبعث ذلك هو تقلص سلطان الدولة، وظهور بوادر الضعف عليها. واستشهد ابن خلدون في ذلك بما عاينه واطلع عليه في بلاد المغرب؛ من ذلك: ما حدث في أيام

الدولة الزيرية؛ عندما استقل بعضهم بأمصار الجريد. وأيام الدولة الموحدية؛ حينما استبد آخرون بمدينة سبتة؛ وبما حدث أيضاً في الدولة الحفصية؛ لما استبد شيوخ المدن في: طرابلس، وقابس، وتوزر، ونفطة، وقفصة، وبسكرة، والزاب؛ ثم قال: **((وهذا التغلب يكون – غالبا – في أهل السّراوات، والبيوتات؛ المرشحين للمشيخة، والرياسة في المصر. وقد يحدث التغلب لبعض السِّفْلة؛ من الغوغاء، والدهماء. وإذا حصلت له العصبية، والالتحام بالأوغاد؛ لأسباب يجرها له المقدار؛ فيتغلب على المَشْيخة. والعلْية؛ إذا كانوا فاقدين للعصابة)).**[1]

7) – وينظر **ابن خلدون** – أيضا – إلى العصبية من زاوية عسكرية. إذ تعتبر العصبية – في نظره – بمثابة المولد الدائم لعملية القوة والغلبة؛ التي تتقمص الطابع العسكري؛ في أغلب الأحيان.[2] فتقوم العصبية – في هذه الحال – مقام القوة الدفاعية؛ وأحياناً أخرى تأخذ شكل القوة الهجومية.[3]

– __ففي الحال الأولى__: تكون العصبية بمثابة الأسوار التي تحمي القبيلة. وهي – بذلك – تعوض أهل

---

[1] نفسه، ص: 1022.

[2] حظيت هذه الفكرة باهتمام عدد كبير من الدارسين؛ أنظر على سبيل المثال: العلامة ابن خلدون، ص ص: 135 — 141. والعصبية والدولة، ص ص: 247 —250. 261 — 264. وخلدونيات، ص ص: 206 — 209.

[3] المقدمة، ج: 2، ص ص: 592 — 593.

البادية؛ عما يفتقرون إليه، ويمتاز به سكان المدن من: أسوار، وحامية؛ تخصصها الدولة بغرض الحماية، والمدافعة. وهكذا تغدو العصبية هي الحامي الفعال للقبيلة؛ إذ تقوم بصد العدوان، وتذود عن الحمى. إذن فالقوة الدفاعية ــ هنا ــ هي العصبية؛ سواء كان ذلك داخليا؛ في شكل وازع؛ يمنع العدوان بين أفراد القبيلة. أو خارجيا بالذود عن القبيلة كلها؛ ضد أي عدوان يهاجمها من خارجها.

ــ أما الحال الثانية: فهي التي تكون فيها العصبية بمثابة القوة الهجومية؛ وتتجلى صورتها الهجومية من خلال أنها لا تكتفي بالذود عن الحمى؛ أو الاقتصار على مرتبة الرئاسة؛ ضمن العصبية الخاصة (البسيطة، أو الكبرى)؛ بل تتطلع إلى إخضاع العصبيات الأخرى؛ القريبة إليها (الصغرى، أو المركبة)؛ بغرض تشكيل عصبية أوسع، وأعم. ولكي يتسنى لها ذلك؛ عليها أن تتحول إلى قوة هجومية؛ تقاتل العصبيات المبعثرة وتخضعها، وتلزم أفرادها بالطاعة؛ ثم تدمجهم ضمنها. وبذلك تنشأ العصبية العامة والموحدة.

وهكذا تزداد العصبية قوة على قوتها الأولى؛ فتتطلع ــ عندئذ ــ إلى إسقاط الدولة القائمة، والاستيلاء على ممتلكاتها؛ بهدف إنشاء دولة خاصة بالعصبية الصاعدة؛ على أنقاض الدولة المنهارة بواسطتها. وهذا ــ بالطبع ــ لا يتم إلا بالقتال؛ أي بالهجوم، وبالقوة

والغلبة على الأصح. وبذلك يتحقق ما جاء ضمن "**فصل في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك**".[1] مع العلم بأن العصبية الصاعدة لا تتمكن من إسقاط الدولة القائمة إلا بالمطاولة.[2] ويرى **ابن خلدون** أنه لا يمكن للعصبية أن تصبح قوة هجومية؛ إذا لم تستطع أن تكون قوة دفاعية أولا. لأن خضوع العصبية، وانقيادها لقوة أخرى؛ أمر كافي لإفسادها، وكسر شوكتها. كما يعتقد أن من علامات الرضوخ للغير: القبول بإعطاء الضرائب، وفقدان الشجاعة، والركون للدعة والترف، والاستسلام للأحكام؛ خاصة إذا كانت جائرة.[3] وعليه؛ فكيف لمن لا يستطيع الدفاع عن نفسه؛ أن تكون له القوة في الهجوم على غيره..؟ لذا فمن عجز عن الدفاع؛ يستحيل عليه المطالبة، والمهاجمة.

8) ـ ولما توصل **ابن خلدون** إلى فكرة تحول العصبية إلى قوة دفاعية للقبيلة. وجد بأن شدة الدفاع، وصدقه لن يتحققا؛ إلا إذا كان المدافعون يشكلون عصبية واحدة، ويرتبطون بنسب مشترك؛ حيث تقتضي سنة الله في الطبيعة البشرية؛ تحرك روح التعاطف، والغيرة بين ذوي

---

[1] نفسه، ص: 609.
[2] نفسه، ص: 873.
[3] نفسه، ص ص: 588 ـ 591، 611 ـ 614.

الأرحام، والأقرباء.[1] ويرى ابن خلدون أنه إذا تحقق ذلك التعاضد، والتناصر؛ يعظم شأن العصبية. وبهذا يرتدع العدو؛ ويمتنع عن العدوان. وفي هذه الحال تصبح العصبية مصدر ردع أمام الطامعين. وإن حاول العدو العدوان؛ وجد القوة المدافعة؛ الممثلة في العصبية. أما المتفردون في الأنساب، والفاقدون للعصبية؛ فلا يستطيعون ــ أمام عدوهم ــ مدافعة، ولا حماية؛ فيتسللون هاربين أفراداً أفراداً؛ ويأوون إلى ملاجئ تحميهم؛ حيث الأسوار المسيجة، والحكام الساهرون على الأمن. وذلك لأنهم عاجزون عن سكنى البادية بدون عصبية.

9) ــ والعصبية العامة أو (**العصائب المركبة**) هذه؛ تخضع كلها إلى عصبية خاصة من بينها؛ تستحوذ على السلطة، والملك. والملك ــ هنا ــ إذا رسخ في تلك الأمة ــ التي تدخل ضمنها العصبية الخاصة الحاكمة ــ يظل فيها؛ متنقلاً من شعب إلى شعب آخر؛ ولا يخرج منها ــ في غالب الأوقات ــ وذلك لأن مجموع العصبيات الفرعية؛ التي تتشكل منها تلك العصبية العامة؛ تكون

---

[1] ((إذ نعرة كل أحد على نسبه، وعصبيته أهم. وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة، والنعرة على ذوي أرحامهم، وقربانهم موجودة في الطبائع البشرية؛ وبها يكون التعاضد، والتناصر؛ وتعظم رهبة العدو لهم. واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن اخوة يوسف عليه السلام؛ حين قالوا لأبيه: "لئن أكله الذئب ونحن عصبة: إنا إذا لخاسرون" [الاية 14 من سورة يوسف]. والمعنى أنه لا يتوهم العدوان على أحد؛ مع وجود العصبة له)). المقدمة، ج: 2، ص: 593.

قويـــة، وتتميـــز بكثـــرة العـــدد؛ وإذا تغلـــب فـــرع منهـــا عـــلى غيـــره؛ تظـــل الفـــروع الأخـــرى منتظـــرة فرصـــة مواتيـــة لاستـــلام دورهـــا؛ إلى أن يـــدب الوهـــن والضعـــف في الفـــرع الحاكـــم مـــن تلـــك العصبيـــة الأم؛ بسبـــب مـــا يعتريـــه مـــن انحـــلال؛ نتيجـــة للنعيـــم والتـــرف.[1] عندئـــذ يتحـــرك الفـــرع الأكثـــر عـــددا، والأشـــد قـــوة ضمـــن العصبيـــة العامـــة؛ فينتـــزع الملـــك مـــن الفـــرع السابـــق.[2] ثـــم استشهـــد ابـــن خلـــدون بالبيـــت القائـــل:

كـــدود القـــز ينســـج ثـــم يفـــنى

بمركـــز نسجـــه في الانعكـــاس

وبذلـــك يـــدوم الملـــك داخـــل العصبيـــة العامـــة؛ إلى أن تفســـد بفرعهـــا كلهـــا؛ وتتكســـر شوكتهـــم جميعـــاً؛ الواحـــدة بعـــد الأخـــرى. ومثـــال ذلـــك يتجـــلى فيمـــا حصـــل للعـــرب؛ حيـــن بـــاد ملـــك عـــاد؛ فنهـــض بعدهـــم ثمـــود. ولمـــا انقـــرض ملـــك العمالقـــة؛ قامـــت بعدهـــم حميـــر. وكمثـــال عـــلى ذلـــك ــ أيضـــاً ــ فقـــد قامـــت في بـــلاد المغـــرب صنهاجـــة بعـــد مغـــراوة، ومصمـــودة بعـــد صنهاجـــة، وزناتـــة بعـــد مصمـــودة.. وهكـــذا.

---

[1] ((وأصـــل هـــذا كلـــه إنمـــا يكـــون بالعصبيـــة؛ وهي متفاوتـــة في الأجيـــال: والمُـلـــك يـخـــلـــقـــه التـــرف ويـــذهـبـــه... فـــإذا انقرضـــت دولـــة؛ فإنمـــا يتنـــاول الأمـــر منهـــم مـــن لـــه عصبيـــة مشاركـــة لعصبيتهـــم؛ الـــتي عـــرف لهـــا بالتسليـــم والانقيـــاد، وأونـــس منهـــا الغلـــب لجميـــع العصبيـــات. وذلـــك إنمـــا يوجـــد فـــي النســـب القريـــب منهـــم)). المقدمـــة، ج: 2، ص: 620.

[2] المقدمـــة، ج: 2، ص ص: 618 ـــ 620. وقـــد عـــارض طـــه حسيـــن هـــذا الـــرأي؛ ولكنـــه لـــم يوفـــق. وقـــد شرحنـــا ذلـــك في الفصـــل المخصـــص لنقـــد النظريـــة.

10) ـ كما يقرر ابن خلدون: بأن العصبية عامل هام؛ لتحقيق مبدأ القوة والغلبة؛ وأنها ضرورية ـ أيضا ـ لقيام الرئاسة على قوم ما. فالملك ـ في نظره كذلك ـ لا يتم بدون قوة وغلبة. وإذا كان ابن خلدون يقرر بأن العصبية لا تسلم مقادها إلا لمن ينتسب إليها. فإنه ـ أيضا ـ يقر بإمكان حدوث استثناء في هذا الأمر. حيث يمكن للعصبية ـ في بعض الحالات ـ أن تفعل مفعولها من دون الحاجة إلى النسب؛ وذلك عندما تقف عصبية أخرى إلى جانب بعض أهل النصاب الملكي. ويعلل ابن خلدون ذلك التسليم، والانقياد إلى صاحب النصاب هذا؛ بما عرف عن منزلته التي كانت له ولقومه في السابق؛ وإلى المرتبة السامية التي اشتهروا بها من قبل؛ أو اشتهرت بها أسرته.[1] ثم يضرب مثلاً لذلك بما حصل **لإدريس بن عبد الله**؛ الذي تمكن من إقامة دولة بواسطة عصبية أمازيغية في المغرب الأقصى؛ كما يستشهد أيضا بالفاطميين؛ الذين أقاموا دولة بواسطة كتامة.

---

[1] ((وذلك أنه إذا كان لعصبيته غلبٌ كبير على الأمم، والأجيال؛ وفي نفوس القائمين بأمره؛ من أهل القاصية؛ إذعان لهم وانقياد. فإذا نزع إليهم هذا الخارج؛ وانتبذ عن مقر ملكه، ومنبت عزه؛ اشتملوا عليه، وقاموا بأمره، وظاهروه على شأنه، وعنوا بتمهيد دولته؛ يرجون استقراره في نصابه، وتناوله الأمر من يد أعياصه. وجزاءهُ لهم على مظاهرتهم؛ باصطفانهم لرتب الملك، وخططه؛ من وزارة، أو قيادة، أو ولاية ثغر. ولا يطمعون في مشاركته في شيء من سلطانه؛ تسليما لعصبيته، وانقيادا لما استحكم له ولقومه من صبغة الغلب في العالم. وعقيدة إيمانية استقرت في الإذعان لهم؛ فلو راموها معه، أو دونه لزلزلت الأرض زلزالها. وهذا ما وقع للأدارسة بالمغرب الأقصى، والعبيديين في إفريقية، ومصر)). المقدمة، ج: 2، ص: 635.

11) ـ ولا تبقى العصبية في مستوى واحد من القوة؛ حيث تصاب ـ أحيانا ـ بالضعف، والتلف. كما أنها تتعرض ـ أحيانا أخرى ـ لفترات من القوة، والعنفوان. وكلما كانت العصبية في مستوى الشدة، والقوة تتطلع إلى مرتبة أسمى. وتكون تلك المرتبة ـ في الغالب ـ مرتبة الملك؛ لأن الملك ينشأ بواسطة القبيل، والعصبية الجياشة. ونظرا لكونه مرتبة شريفة، ومغرية؛ تتطاع إليها النفوس. ولما كانت مغرية، ومطلوبة فإن صاحبها الذي تذوق حلاوتها؛ لا يدعها بسهولة، ويسر. ولن يتركها إلا إذا اضطر إلى ذلك؛ بفعل قوة تتغلب عليه، وتزيحه عن ذلك المنصب. وتأتي ـ طبعا ـ تلك القوة والغلبة بواسطة العصبية، والقبيل. وقوة العصبية تبرز في بداية نشأة الدولة. أما إذا تمهدت، ورسخت الحضارة فيها؛ فقد تستغني الدولة عن العصبية الخاصة، والعامة معا. وربما استظهرت عليهما بالموالي، والمصطنعين. وعندها تفسد النية، وتتشتت العصائب، فتفقد العصبية ـ نتيجة لذلك ـ فعاليتها، وتأثيرها تماماً.[1]

12) ـ قد تتمكن العصبية الصاعدة من الوصول إلى مرتبة الملك؛ إذا وجدت الدولة القائمة في مرحلة الهرم؛ نظراً لكون الضعف، والوهن أضحيا ينخران قواها.

---

[1] المقدمة، ج: 2، ص ص: 592 ـ 594. 598 ـ 601. 609 ـ 610. 631 ـ 636.

عندها سوف لا تجد تلك الدولة من يدافع عنها، أو ينصرها؛ بعد فساد عصبيتها، وخذلانها من قبل أنصارها. أما إذا وجدت العصبية الدولة في عز قوتها، وعنفوانها؛ بفضل ما لديها من الأتباع، والحماة، والأنصار، فستكتفي العصبية الصاعدة ــ في هذه الحال ــ بما وصلت إليه؛ من التغلب. وقد تدخل ضمن صفوف أولياء الدولة القائمة.[1] مثل ما حصل للترك مع الدولة العباسية، وصنهاجة وزناتة مع كتامة، وللحمدانيين مع العلويين، والعباسيين. وإذا ما التحقت العصبية الصاعدة بأنصار الدولة القائمة؛ فإنها قد تذوب في تلك الدولة؛ خاصة إذا ما انغمست قبائلها في النعيم، والترف، وخصب العيش. عندها يعكف أفراد القبائل الملتحقة بالدولة على التمتع بأسباب الراحة، والدعة، والرفاهية؛ فتفسد ــ عندئذ ــ عصبيتهم، وتجهض تطلعاتهم، وأطماعهم الأولى.

13) ــ ونظراً لكون العصبية تجري وراء إقامة ملك لها؛ فإنها قد تسقط في الطريق قبل أن تتحصل على هدفها. وذلك بواسطة بعض العوائق؛ التي حصرها

[1] ((فإن أدركت الدولة في هرمها، ولم يكن لها ممانع: من أولياء الدولة أهل العصبيات: استولت عليها. وانتزعت الأمر من يدها. وصار الملك أجمع لها. وإن انتهت إلى قوتها؛ ولم يقارن ذلك هرم الدولة: وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات؛ انتظمتها الدولة في أوليائها؛ تستظهر بها على ما يعن من مقاصدها. وذلك ملك آخر دون الملك المستبد)). المقدمة، ج: 2، ص: 610.

ابن خلدون في: الترف والنعيم، ثم المذلة والانقياد للآخرين.

ـ <u>ففي الحال الأولى</u>: يحدث للعصبية أن تحقق شيئاً من مبدأ الغلبة؛ ولكنها تنغمس في النعيم الذي يتكرم به أصحاب الملك الأولون؛ عندها يمكن أن تقتنع العصبية النامية بما قدم لها من ثروات، وخصب، ورفاهية. ويحدث هذا خاصة إذا كانت الدولة القائمة في عز قوتها، وعنفوانها.[1]

ـ <u>أما الحال الثانية</u>: التي تتعلق بالمذلة؛ فيشرحها ابن خلدون؛ على أساس أن العصبية تحتاج إلى القوة؛ لكي تتمكن من تحقيق مآربها. وعلى هذا فإذا كانت العصبية ضعيفة، والقبيلة ذليلة؛ فلن يحصل للعصبية الملك أبداً؛ فالملك يأتي بواسطة القوة والغلبة؛ الشيء الذي تفتقر إليه هذه العصبية الذليلة، المنقادة. ثم يقول: **((وسبب ذلك أن المذلة والانقياد كاسران لسورة** [أي لحِدّة] **العصبية، وشدتها؛ فإنّ انقيادهم، ومذلتهم دليل على فقدانها؛ فما رئموا** [ألفوا] **للمذلة حتى عجزوا عن المدافعة. ومن عجز عن المدافعة فأولى**

[1] ((فإن كانت الدولة من القوة؛ بحيث لا يطمع أحد في انتزاع أمرها، ولا مشاركتها فيه؛ أذعن ذلك القبيل لولايتها، والقنوع بما يسوغون من نعمتها، ويشركون فيه من جبايتها؛ ولم تسم آمالهم إلى شيء من منازع الملك، ولا أسبابه؛ إنما همهم النعيم، والكسب، وخصب العيش، والسكون ــ في ظل الدولة ــ إلى الدعة، والراحة، والأخذ بمذاهب الملك في المباني، والملابس، والاستكثار من ذلك التأنق فيه؛ بمقدار ما حصل من الرياش، والترف، وما يدعو إليه من توابع ذلك. فتذهب خشونة البداوة، وتضعف العصبية، والبسالة)). المقدمة، ج: 2، ص: 611.

أن يكون عاجزا عن المقاومة، والمطالبة)).[1] ثم ضرب مثلا ببني إسرائيل؛ حين عجزوا عن إتباع موسى؛ الذي دعاهم لملك الشام؛ فتخاذلوا؛ بحجة أن بها قوما جبارين. فطالبوه بأن يذهب هو وربه لقتالهم عوضا عنهم؛ بسبب إحساسهم بالضعف، والمذلة. وقصتهم وردت في سورة المائدة؛ (من الآية 20 إلى الآية 26). حيث قالوا له: **((إن فيها قوماً جبارين وإنا لن ندخل حتى يخرجوا منها))**. و**((قالوا يا موسى إنا لن ندخلها أبداً؛ ما داموا فيها؛ فاذهب أنت وربك فقاتلا؛ إنا هاهنا قاعدون))**. ويرجع ابن خلدون عجزهم إلى تربيتهم؛ التي تعودوا بها على الانقياد، والمذلة في بلاد مصر. لذ فقد عاقبهم الله بالتيه في قفار سيناء أربعين سنة؛ فلم يتسنى لهم خلالها الاحتكاك بأي عمران حضري؛ كما جاء في الذكر الحكيم: **((قال فإنها مُحرَّمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض؛ فلا تأس على القوم الفاسقين))**. ويفسر ابن خلدون السر والحكمة من عقابهم بالتيه أربعين سنة؛ في أن إرادة الله اقتضت فناء الجيل الأول منهم؛ ذلك الجيل الذي فسدت عصبيته؛ وخمدت جذوة النعرة فيه؛ بسبب نشوئه تحت قهر وذل الفراعنة. ثم ظهور جيل جديد في تلك القفار؛ حيث تربي على خشونة العيش، والشجاعة؛ ولم يعرف الأحكام القاهرة، ولم يستكن

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 612.

للذل، والمهانة.[1] ثم أشار إلى قول الرسول ﷺ؛ حين رأى سكة محراث أمام بيت للأنصار: ((**ما دخلت هذه دار قوم إلا دخلهم الذل**)). وفسر قوله هذا؛ إلى ما عرف عن المزارعين؛ من تلهف الأقوياء عليهم؛ لكي يستخلصوا منهم المغارم؛ من خراج، وغيره. ثم يسترسل: ((**هذا إلى ما يصحب ذل المغارم؛ من خلق المكر، والخديعة؛ بسبب ملكة القهر. فإذا رأيت القبيل بالمغارم في ربقة من الذل؛ فلا تطمعن لها بملك آخر الدهر. وهنا يتبين لك غلط من يزعم أن زناتة بالمغرب كانوا شاوية؛ يؤدون المغارم لمن كان على عهدهم من الملوك. وهو غلط فاحش ــ كما رأيت ــ إذ لو وقع ذلك لما استتب لهم ملك، ولا تمت لهم دولة**)).[2]

14) ــ ويقرر ابن خلدون بأن كل أمة إذا غلبت على أمرها، وسقطت تحت حكم الآخرين؛ يسرع إليها الفناء. وتفسد عصبيتها؛ بسبب ما يحصل في نفوس أبناء تلك الأمة من تكاسل، وكآبة، وفتور؛ نتيجة

---

[1] ((وفي هذا أوضح دليل على العصبية؛ وإنها هي التي تكون بها المدافعة، والمقاومة، والحماية، والمطالبة. وأن من فقدها: عجز عن جميع ذلك كله. ويلحق بهذا الفصل: فيما يوجب المذلة للقبيل شأن المغارم، والضرائب. فإن القبيل الغارمين ما أعطوا اليد من ذلك حتى رضوا بالمذلة فيه: لأن في المغارم، والضرائب ضيما، ومذلة؛ لا تحتملها النفوس الأبية؛ إلا إذا استهونته عن القتل، والتلف؛ وأن عصبيتها ــ حينئذ ــ ضعيفة عن المدافعة، والحماية؛ ومن كانت عصبيته لا تدفع عنه الضيم؛ فكيف له بالمقاومة، والمطالبة: وقد حصل له الانقياد للذل؛ والمذلة عائقة كما قدمناه)). المقدمة، ج: 2، ص: 613.

[2] المقدمة، ج: 2، ص ص: 613 ــ 614.

لامتلاك أمرها، وتسخيرها لمصالح غيرها، واستعبادها؛ بحيث تصبح ــ بذلك ــ عالة على الآخرين، وآلة بين أيديهم.[1] ويقرر أيضاً ــ في فصل آخر ــ بأن المغلوب يعمل على الإقتداء بالغالب بشكل دائم. فيقلده في شعاره، وفي زيه، وفي نحلته، وعاداته كلها. ويرجع السبب في ذلك إلى أن النفس تعتقد في من غلبها أنه يتميز بالكمال بصورة دائمة؛ لذا فقد انقادت إليه؛ إما تعظيماً وإكباراً له، وإما نتيجة وهم أرادت أن تقتنع به؛ يفيد بأن انقيادها حدث بحكم قوى غيبية خفية؛ ليست طبيعية: **((فإذا غالطت بذلك؛ واتصل لها؛ حصل اعتقاداً؛ فانتحلت جميع مذاهب الغالب، وتشبهت به؛ وذلك هو الإقتداء، أو لما تراه والله أعلم. من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية، أو قوة بأس؛ وإنما هو بما انتحله من العوائد، والمذاهب؛ تغالط أيضاً بذلك عن الغلب؛ وهذا راجع للأول. ولذلك ترى المغلوب يتشبه بالغالب)).**[2]

---

[1] ((فيقصر الأمل، ويضعف التناسل؛ والاعتمار إنما هو عن جدّة الأمل. وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية. فإذا ذهب الأمل بالتكاسل، وذهب ما يدعوا إليه من الأحوال. وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم؛ تناقص عمرانهم، وتلاشت مكاسبهم، ومساعيهم، وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم؛ بما خضد الغلب من شوكتهم؛ فأصبحوا مغلوبين لكل متغلب، وطعمة لكل آكل؛ وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا. وفيه ــ والله أعلم ــ سر آخر؛ وهو أن الإنسان رئيس بطبعه؛ بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له. والرئيس إذا غلب على رياسته، وكبح عن غاية عزه؛ تكاسل حتى عن شبع بطنه، وري كبده؛ وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة؛ وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين. فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص، واضمحلال؛ إلى أن يأخذهم الفناء)). المقدمة، ج: 2، ص ص: 621 ــ 622.

[2] المقدمة، ج: 2، ص: 620.

15) – ويرى ابن خلدون أن أهل البادية – بقبائلهم، وعصبياتهم – مغلوبون لأهل الأمصار. ويعود السبب في ذلك؛ أن أهل البادية محتاجون لأهل الأمصار؛ في اقتصادهم، ومستلزمات نشاطاتهم المهنية، والعمرانية. ولما كان عمران البادية متخلف عن العمران الحضري؛ بسبب افتقارهم لما هو متوفر في الحواضر؛ واقتصار عمرانهم على الفلاحة، وما يتبعها؛ فإن الأدوات المستعملة فيها لا تصنع في العمران البدوي؛ بل في الحواضر. وكذلك الدنانير؛ فهي موجودة في المدن، ولا تُسك في البوادي. لذا فهم محتاجون لتوفير مستلزماتهم، ومطالبهم من الأدوات المصنعة، ومن الدنانير بواسطة الحواضر. وبالمقابل يحصل أهل الحواضر على حاجاتهم من الغلال، والحيوان، وما يتبعها. ومن هنا يتضح بأن أهل البادية يكونون في حاجة لأهل الأمصار فيما هو ضروري لحياتهم؛ بينما يكون احتياج سكان الأمصار لأهل البادية في الكمالي فقط.[1]

[1] ((فهم محتاجون إلى الأمصار بطبيعة وجودهم. فما داموا في البادية. ولم يحصل لهم ملك، ولا استيلاء على الأمصار؛ فهم محتاجون إلى أهلها: ويتصرفون في مصالحهم، وطاعتهم: متى دعوهم إلى ذلك، وطالبوهم به. وإن كان في المصر ملك: كان خضوعهم، وطاعتهم لغلب الملك. وإن لم يكن في المصر ملك: فلا بد فيه من رياسة، ونوع استبداد من بعض أهله على الباقين؛ وإلا انتقض عمرانه. وذلك الرئيس يحملهم على طاعته، والسعي في مصالحه: إما طوعا ببذل المال لهم، ثم يبذل لهم ما يحتاجون إليه من الضروريات في مصره: فيستقيم عمرانهم؛ وإما كرْها؛ إن تمت قدرته على ذلك؛ ولو بالتفريق بينهم؛ حتى يحصل له جانب منهم يغالب به الباقين؛= =فيضْطرّ الباقون إلى طاعته بما يتوقعون لذلك من فساد عمرانهم. وربما لا يسعهم مفارقة تلك النواحي؛ إلى جهات أخرى؛ لأن كل الجهات



معمور بالبدو الذين غلبوا عليها، ومنعوها من غيرهم؛ فلا يجد هؤلاء ملجئا إلا طاعة المصر. فهم ـ بالضرورة ـ مغلوبون لأهل الأمصار)). المقدمة، ج: 2، ص ص: 629 ـ 630.

فساد العصبية

فإذا كانت للعصبية مقومات تعززها، وتشد أركانها؛ فلها أيضا عوامل تفسدها، وتقضي عليها. وقد أشار ابن خلدون في عدد كبير من فصول مقدمته إلى العوامل التي تضعف العصبية وتفسدها. وعليه يمكن إجمال علل العصبية ضمن بعض الظواهر التي ترجع أساسا إلى: **قيام الملك وازدهار الحضارة**، وإلى **عوامل دينية وعقائدية**. ذلك لأن الملك والحضارة يفرزان بعض العلل التي تنعكس على العصبية القبلية فتضعفها، وتفكك تركيبتها؛ مما يؤدي إلى انهيارها وتلاشيها مع مرور الوقت. أما العوامل الدينية والعقائدية فهي كفيلة بأفول العصبية القبلية، وكبح جماحها؛ إذ لا تترك تلك العوامل إلا ما يفيد ويصلح. ومن هنا يمكن تلخيص العوامل التي تنتاب

العصبية بسبب الملك، والمستوى الحضاري بما تفرزه الظواهر التالية:

1) ـ **الدعة والترف**: تلحق هاتان العلتان بالعصبية القبلية عند دخول القبيلة في مجالات الحضارة؛ إذ يلجأ أعضاؤها إلى الانغماس في النعيم الذي توفره لهم الحضارة؛ فينساقون خلف إكثار المكاسب، والتمتع بخصب العيش، حيث يميلون ـ بعدها ـ إلى امتلاك أسباب الدعة والرفاهية، والانسياق خلف جاذبية الراحة والسكينة، ويسعون إلى التفنن في أشكال المباني، وألوان الملابس والمآكل. وكل هذا ـ بالطبع ـ يسوقهم إلى ذهاب خشونتهم الموروثة عن البداوة؛ فينجر عن ذلك كله بروز مظهر جديد لهم؛ يتمثل في ضعف حالهم، وفقدهم لخلال الفتوة، وصفات الشجاعة والبسالة؛ الأمر الذي يقوي رغبتهم في الهروب من المشاق والصعاب، ويعزز لديهم غرائز الخوف من شظف العيش وخشونته؛ وعلى هذا تفسد العصبية القبلية بينهم، وتنحل عراها في أوساطهم؛ لأن أصحابها فقدوا القدرة على المطالبة والمدافعة.[1] ثم يتوارث الأبناء تلك الرفاهية، والدعة، وطراوة العيش؛ ويتضاعف انغماسهم في النعيم. وهكذا تتزايد عصبيتهم ضعفاً ونقصاناً؛ إذ كلما زادت رفاهيتهم، زادت علل عصبيتهم؛ حتى تنقرض

---

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 611.

نهائيا. **((وعلى قدر ترفهم، ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء؛ فضلاً عن الملك)).**[1]

ويشرح **ابن خلدون** أعراض الترف، والدعة وظهورهما على العصبية القبلية؛ حيث يرى أن من بين أسباب زوال العصبية ــ بعد حصول الملك ــ أن يلجأ أصحاب العصبية المالكة إلى الإكثار من النفقات فوق مستوى المداخيل؛ الأمر الذي يؤدي إلى إفراغ خزينتهم، وإفلاس أمرهم. وهنا يلتفتون إلى الرعية؛ فيمدون أيديهم إليهم؛ طالبين المزيد من المغارم؛ فيلحقون بهم أضراراً كبيرة. ويتسبب هذا ــ طبعاً ــ في إنهاك الدولة والرعية معاً؛ فتتداعى أحوال العصبية نحو الانهيار، ومعها الدولة؛ التي يكون الهرم قد لحقها، ولا سبيل إلى رفعه. وعندها تصبح تلك الدولة معرضة ــ بين لحظة وأخرى ــ للانهيار والسقوط.[2]

2) ــ **معاناة الأحكام:** تنشأ هذه العلة ــ أيضاً ــ في محيط حضاري ــ في غالب الأحيان ــ إذ تصيب تلك العلة العصبية من خلال إصابة أعضائها، وابتلائهم بهذا الداء. وعلى هذا فالعصبية ــ في هذه الحال ــ تصاب بالضعف والخذلان؛ ثم تتدرج نحو الزوال؛ كلما انتشر ذلك الداء بين أعضائها. ويفسر ابن خلدون هذا الأمر بتأكيده على أن كل حاكم، أو ملك

---

[1] نفسه، ص: 611.

[2] نفسه، ص ص: 652 ــ 654.

لابد أن تصدر عنه بعض الأحكام: إما أن تكون رفيقة بالناس وعادلة؛ وإما أن تكون قاهرة وجائرة. وفي الحال الأولى تسلم النفوس من التأثيرات السلبية ولا تستدعي ردود أفعال ما، فتحفظ بذلك الروح المعنوية في مستوى رفيع لا تتأثر بضواغط الأحكام. أما فيما يخص الحال الثانية؛ فتسبب الأحكام الجائرة والقاسية خلالها في ضغوط نفسية على الرعية؛ قد تنتهي بالناس إلى الإحساس بالقهر، والخوف من سطوة الحاكم. فينجر عن هذا كله خمود في النخوة، وبعث لرياح الذل في النفوس؛ فتنكسر الشوكة، ويضعف البأس، وتتلاشى الشجاعة.[1]

ويصنف **ابن خلدون** تلك الأحكام إلى صنفين: <u>أولهما</u>: "**أحكام سلطانية**"؛ وشعارها العقاب. **<u>وثانيهما:</u>** "**أحكام تعليمية**"؛ وشعارها التأديب.

ـ <u>فأما الصنف الأول</u>: فأحكامه كاسر لسورة النفس وغضبها؛ لأن حصول العقاب في حق الناس يتطلب ردود أفعال من قبل المعاقبين؛ وإن تعذر عليهم الدفاع عن أنفسهم يتلاشى بأسهم، وتنهار روح المقاومة فيهم. وهذا كله يجلب الذل، ويبعث في النفس دواعي الخضوع للأحكام وللاضطهاد.

ـ <u>أما الصنف الثاني</u>: فهو ذو الطابع تأديبي وتعليمي. فإن طبق من عهد الصبا والطفولة؛ سيبث ــ حتما ــ

---

[1] نفسه، ص ص: 589 ــ 590.

في النفوس عادة الاستسلام، والخضوع للأحكام. وهذا الأمر – طبعا – يجلب الخوف، ويستلزم ضعف البأس.[1]

وهنا يحاول **ابن خلدون** أن يميز بين الأحكام السلطانية، والأحكام التعليمية الصناعية من جهة، وبين الأحكام الشرعية، والدينية من جهة أخرى. حيث يرى بأن الوازع في الحال الأولى خارجي وصناعي؛ أما الوازع في الأحكام الشرعية والدينية فذاتي.[2] ثم يقارن بين الذين يسميهم بالمتوحشين؛ الذين لا يخضعون للأحكام بصنفيها، وبين الحضر الخاضعين لتلك الأحكام. وبعدها يقرر بأن عدم خضوع البدو؛ يعتبر أحد العوامل التي تحافظ على شدة البأس لديهم، بينما يحدث العكس لدى الحضر.

3) – **فقدان الشجاعة**: تعتبر الشجاعة بمثابة القوة النفسية الرادعة؛ التي تمكن البدوي من الدفاع عن نفسه، والذود عن حياضه. ويكتسب البدوي الشجاعة بفضل بيئته ومحيطه؛ إذ يتحتم عليه في تلك الظروف

[1] نفسه، ص: 590.
[2] ((لان الشارع صلوات الله عليه – لما أخذ المسلمون عنه دينهم – كان وازعهم فيه من أنفسهم؛ لما تلا عليهم من الترغيب والترهيب. ولم يكن بتعليم صناعي. ولا تاديب تعليمي. إنما هي أحكام الدين. وادابه المتلقاة نقلا؛ ياخذون أنفسهم بها؛ بما رسخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق. فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة؛ كما كانت؛ ولم تخدشها أظفار التاديب والحكم)). المقدمة، ج: 2، ص: 591.

الاعتماد على نفسه، وعلى ما يتمتع به من قوى معنوية. واكتساب الشجاعة ـ بالطبع ـ لا يتم إلاَّ بعد توفر الشروط التي سبق ذكرها؛ وذلك حين تمت الإشارة إلى أثر الدعة، والترف في كسر سورة البأس، والشجاعة؛ وعندما أشرنا ـ أيضاً ـ إلى الأثر الذي تخلفه معاناة الأحكام في نفوس الحضر؛ الأمر الذي يوفر الأسباب التي ترخي الهمم، وتعدم بذرة الشجاعة في النفوس.

ولما كانت العصبية تتطلب المدافعة والمناصرة. فإن انعدام الشجاعة وضعفها يؤديان ـ حتماً ـ إلى التراخي عن المدافعة، والتكاسل عن المناصرة؛ خوفاً من القتال، وحباً في السلم والراحة والنعيم. وهنا تتفكك الرابطة التي تمثلها العصبية. وقد شرح ابن خلدون هذا الأمر ضمن "**فصل في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر**". وانتهى إلى خلاصة مفادها: أن أهل الحواضر ـ بانغماسهم في النعيم والرفاهية ـ تركوا أمر الدفاع عن أنفسهم وعائلاتهم، وأرزاقهم إلى سواهم؛ مثل: الحامية التي تستأجر لهذا الغرض، والحاكم الذي يقود شئونهم، ويتحكم في مصيرهم. وعليه فقد أصبحوا لا يبالون بشئون الدفاع والقتال. ولذلك تجدهم قد انشغلوا بملاهيهم، ومصادر اللذة عن حمل السلاح، أو التدريب عليه؛ فأضحوا بهذا في منزلة النساء، والأطفال، والعاجزين. ثم أضحت

ـ مع مرور الوقت ـ هذه هي عادتهم؛ لا يخرجون عنها.

أما سكان البادية فإن محيطهم وبيئتهم الخشنة، وقلة مواردهم ـ كل ذلك ـ فرض عليهم مبدأ الاعتماد على النفس في المعيشة، وفي القتال والدفاع؛ لأنهم بعيدون عن الحامية؛ ومواردهم لا تسمح لهم باستئجار حامية؛ لذا فقد أصبح شغلهم الشاغل هو التعلم على حمل السلاح، وركوب الخيل، والقتال. وهذا سمح بتقوية روح المقاومة، ونزعة الشجاعة فيهم؛ خلافاً لما هو عليه الحضر. ولمّا كانت البداوة شعاراً للعصبية؛ فإن الشجاعة من أهم مقوماتها. وإذا ما أصيبت الشجاعة بالضعف؛ انعكس ذلك على حال العصبية؛ فالشجاعة هي الركيزة القبالية الأساسية التي تستند إليها العصبية.[1]

4) ـ <u>**المذلة والانقياد**</u>: شرح ابن خلدون هذه العاهة التي تصيب العصبية ضمن "**فصل في أن من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم**". وعلل قوله بكون المذلة والرضوخ لحكم الغير يتولد عنهما كسر في شدة العصبية. فانقياد القبيل ومذلته يدلان على فقدان العصبية؛ والاستسلام والرضوخ للمذلة تتجلى أسبابهما؛ من خلال ظهور علامات العجز

[1] نفسه، ص ص: 588 ـ 589.

عن المدافعة؛ ومن عجز عن المدافعة لا يقدر على المطالبة والغلب. ثم يضرب مثلاً ببني إسرائيل؛ الذين فقدوا عصبيتهم؛ من جراء تعودهم على الذل، والانقياد للمصريين؛ وعليه فلما خرجوا مع موسى، وطلب منهم امتلاك الشام؛ كما أمره الله؛ أفصحوا عن عجزهم؛ بسبب فساد عصبيتهم؛ فحكم الله عليهم بالتيه مدة أربعين سنة في القفار. وهذه المدة كافية لظهور جيل جديد؛ ينمو ويترعرع في البادية، ويتخلق بأخلاقها؛ فيكتسب بذلك عزة وإباء. ومع هذا الجيل برزت — فعلا — عصبية جديدة قوية وغالبة. ففي هذه الحال يتضح بأن المدافعة، والطالبة لا تكونان إلا بالعصبية؛ إذ لا يتحقق شيء من ذلك كله إلا بها.[1]

ويرى **ابن خلدون** — أيضا — أن المغارم والضرائب من الأمور التي تجلب الذل للقبيلة؛ وتعتبر عامل كسر للعصبية. ويمكن إجمال قوله: في أن القبيلة إذا رضخت للمغارم؛ فهذا يعني أنها رضيت بالذل. ثم يعلل قوله بكون الضريبة ضيما تأباه النفوس، ولا ترضى به. وعليه فمن قبل بالمغارم؛ فإنه قد أختارها تقية وخوفا من القتل والتشريد؛ حيث استهان ذل الضرائب على مكاره الموت. وبالتالي فهذا يعني أن العصبية أضحت ضعيفة أو تلاشت؛ فلا سبيل إذن إلى المقاومة والدفاع. ثم ينفي — في سياق حديثه —

[1] عارض طه حسين هذا الرأي؛ ولكنه — كما يبدو — لم يكن موفقا في معارضته. وسيأتي الحديث عن هذا الأمر في فصل نقد النظرية.

عن قبائل زناتة بالمغرب أن تكون من بين القبائل التي أعطت المغارم، والضرائب للدولة في عهدهم؛ ويرى بأنه لو صح ذلك لما تمكنت تلك العصبية الزناتية من الوصول إلى الملك، ولما استطاعت إنشاء دول عديدة بالمغرب.[1]

5) ــ **الانفراد بالمجد**: تصيب هذه العلة العصبية بعد وصولها إلى مرتبة الملك، وبعد انتقالها من طور البداوة إلى طور الحضارة. وذلك أنه يحدث للعصبية عندما تتمكن من إنشاء دولة؛ أن يستحوذ على الحكم والملك ــ بالطبع ــ رئيس أقوى العصبيات في التآلف الذي تتركب منه العصبيات الموحدة. ومع مرور الزمان يتطلع ذلك الملك إلى الانفراد بالمجد، والاستئثار بالمال والجاه؛ دون بقية أعضاء العصبية؛ الذين شاركوه في تشييد الدولة.[2] ثم يتدرج ذلك الحاكم المستبد في حملات القهر، والتصفية؛ بجدع أنوف العصبية الخاصة؛ من عشيرته وأقاربه أولا؛ لأنهم أكثر الناس منافسة له؛ فيقوم بكبح طموحهم، وجذب شكيمتهم؛ قصد

[1] المقدمة، ص ص: 613 ــ 614. هذا وقد عرض طه حسين هذا الرأي أيضا. وسيأتي الحديث عنه لاحقا.

[2] ((وإذا تعين له ذلك؛ فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة؛ فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم؛ ويجيء خلق التأله الذي في طباع البشر؛ مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم... فتنجدع ــ حينئذ ــ أنوف العصبيات. وتفلج شكائمهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم. وتقرع عصبيتهم عن ذلك. وينفرد به ما استطاع؛ حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر لا ناقة ولا جملا)). المقدمة، ج: 2، ص: 650.

صدهم عن فكرة المشاركة في المجد؛ ثم ينتقل ـ بعد ذلك ـ إلي العصبية العامة واحدة فواحدة؛ وهكذا حتى يذعن الجميع لسلطانه؛ ويرضخون لاستبداده.[1]

ويرى **ابن خلدون** أن ذلك الانفراد قد يتم في عهد أول الملوك؛ وربما حدث في عهد الملك الثاني، أو الثالث، وذلك راجع إلى مدى مقاومة العصبيات له؛ تبعا لقوتها. وينجر عن انفراد الملك بالمجد؛ دون العصبيات التي شاركته في إقامة الدولة؛ أن تلك العصبيات تصاب بالتكاسل عن القتال؛ حيث يألف أصحابها المذلة والاستعباد. وعندما يأتي الجيل الثاني؛ يرى أبناؤه في عطايا الملك لهم منحة؛ في مقابل المعونة والحماية؛ لجهلهم بالكيفية التي نشأت بها الدولة. وبذلك تضعف سطوة الدولة؛ بسبب فساد عصبيتها وانقراض روح التضامن فيها. فيلجأ صاحب الدولة عندئذ إلى الاستظهار بالموالي، والمصطنعين؛ مستبدلا إياهم بعصبيته المريضة.[2]

6) ـ **نهاية الحسب:** قد تظهر أعراض نهاية الحسب والشرف في بيت من البيوت التي تترأس عصبية ما. وبنهاية هذا الحسب ينتهي أمر العصبية الخاصة؛ إذ تفسد أو تتلاشى نهائيا؛ ثم تظهر عوضا عنها عصبية

---

[1] نفسه، ص ص: 863 ـ 866.

[2] نفسه، ص ص: 652. 677.

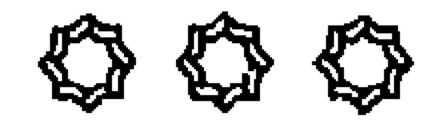
خاصة أخرى؛ تنتمي لفرع آخر من فروع تلك العصبية. هذا ويحكم ابن خلدون بحتمية نهاية الحسب وانقراضه. ويعلل ذلك بأن العالم العنصري ـ بما يشتمل عليه ـ كائن فاسد؛ سواء في مادته، أو في أعراض تلك المادة؛ ثم يضرب مثلاً بالإنسان، والحيوان، والنباتات، والمعادن؛ إذ جميعها كائنات فاسدة. وكذلك العلوم والصنائع؛ فهي تنشأ ثم تندرس. والحسب ـ بدوره ـ يفسد؛ لأنه من: ((**العوارض التي تعرض الآدميين**)).[1]

ويعتقد **ابن خلدون** بأن الحسب قد ينتهي ـ في غالب الأحيان ـ بانتهاء أربعة آباء؛ مع بعض الاستثناءات؛ التي تصل بالحسب إلى الأب الخامس أو السادس؛ وقد ينعدم قبل الأربعة آباء. كما يرى أن العلة في فقدان الحسب تعود إلى أن أول الآباء يكون هو الباني للمجد؛ لذا يكون ذلك الأب الأول مدركاً لما عاناه من صعاب ومشاق في البناء؛ وعليه فإنه يستميت في سبيل المحافظة على مجده. ثم يأتي ـ بعد ذلك ـ **الحاكم الثاني**؛ وهو ابنه الذي يكون مباشراً لأبيه، وعنه قد سمع وتعلم؛ فيواصل المشوار؛ ومع هذا فقد يقصر في الأمر بعض الشيء؛ لأن السامع مقصر عن المعاين والمباشر للأمر. أما **الأب الثالث** فيكون مقلداً لا غير؛ لذا فالمقلد يكون مقصراً

---

[1] نفسه، ص ص: 605 ـ 607.

عن المجتهد. **أما الأب الرابع** فتقصيره أكبر؛ بحيث يتوهم أن ما بناه آباؤه لم يكن بمعاناة ولا بمشقة؛ وإنما جاءهم ذلك المجد بسبب شرفهم ونسبهم؛ وليس بواسطة العصبية، ولا السجايا الفاضلة؛ نظرا لما تعود عليه من إجلال واحترام؛ يقدم إليه من طرف الناس؛ فيتنكر لعصبيته ويستبد بالفضل دونهم. فيدفعهم هذا الأمر إلى الخروج عليه وإسقاطه؛ ثم يسعون إلى تعيين أمير آخر في مكانه؛ على أن يكون من العصبية نفسها؛ ولكن ضمن فرع آخر غير الفرع الأول؛ ويحدث هذا في بيت الملك والإمارة، أو في بيت من بيوت الرئاسة والسيادة ضمن القبائل؛ كما يحدث هذا — أيضا — في بيوت أهل الأمصار والمدن. ويحدد **ابن خلدون** هذا بقوله: ((**واعتبار الأربعة من قبل الأجيال الأربعة: بان، ومباشر له، ومقلد، وهادم. وهو أقل ما يمكن**)).[1]



<u>العوامل الدينية والعقائدية:</u>

هذا هو المفهوم الذي أعطاه **ابن خلدون** للعلل التي تصيب العصبية بتأثير الحضارة والملك. وبقيت الآن الإشارة إلى ما يراه في **<u>العوامل الدينية والعقائدية</u>** وأثرها في أفول العصبية. **فابن خلدون** تكلم

---

[1] نفسه، ص: ٥٥٦.

ـ هنا بادئ ذي بدء ـ عن التكامل الذي يحصل نتيجة لاشتراك الدين مع العصبية في إقامة الملك والدولة. وقد جاء ذلك في الفصول التالية: "**فصل في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية؛ من نبوة، أو ولاية، أو أثر عظيم من الدين على الجملة**". و"**فصل في أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين؛ إما من نبوة أو دعوة حق**". و "**فصل في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها**". و "**فصل في انقلاب الخلافة إلى الملك**". و "**فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم**". ومن خلال تحليله يتضح بأنه يرى بأن العصبية تتعزز بالدعوة الدينية، ويشتد مفعولها بتلك الدعوة. كما يعتقد ـ أيضا ـ بأن الدعوة الدينية لن يتحقق لها النجاح؛ بدون عصبية. ويعترف ـ من جهة أخرى ـ بذم الشريعة للعصبية، وحثها على تركها ونبذها. لذلك فقد حاول إيجاد مسوغ عقلاني يوفق بين أحكام الشريعة، وظاهرة العصبية. وعليه فهو يصرح بأن العصبية ((**ضرورية للملة، وبوجودها يتم أمر الله منها. وفي الصحيح: "ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه**")).[1] ومن جهة أخرى يقر بكون الشارع قد ذم العصبية، ونهى عنها؛ تبعا لقوله تعالى: [يا أيها الناس إنا خلقناكم

---

[1] نفسه، ص: 708.

من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا] ((إن أكرمكم عند الله أتقاكم)).[1] وتبعاً للحديث الشريف: ((إن الله أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء. أنتم بنو آدم، وآدم من تراب)).[2]

وقد أكتشف ابن خلدون أنه يمكن التوفيق بين العصبية والشريعة الإسلامية. وذلك من خلال رؤيته للدنيا وأحوالها؛ وكيف اتخذت كوسيلة ضرورية، ومطية يركبها الناس للوصول إلى الآخرة. وعليه فقد تأكد له بأن الشرع لم يحكم على أحوال الدنيا حكماً كلياً ومطلقاً. كما أنه لم يقض بترك ما ينهي عنه من الأفعال والأعمال بصورة نهائية؛ وإنما ينهى عن الأفعال التي تتجه وجهة غير مشروعة، وتتنافى مع أغراض الحق؛ ثم ضرب مثلاً بالغضب، والشهوة؛ الذين ذمهما الشارع، ونهى عنهما؛ ولكنه أباحهما في وجهة الحق، والاعتدال.[3]

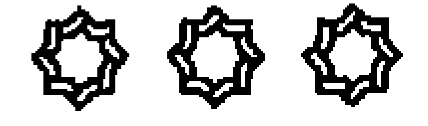
---

[1] الاية 13 من سورة الحجرات. وثمة ايات أخرى تنهى عن العصبية؛ مثل قوله سبحانه وتعالى في الاية 10 من سورة الحجرات: ((إنما المؤمنون إخوة)). وقوله جل وعلى في الاية 26 من سورة الفتح: ((إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية)).

[2] ورد في ج: 2، ص: 412 من سيرة ابن هشام هكذا: ((يا معشر قريش إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظيمها بالآباء. الناس من أدم وآدم من تراب)). وقال عليه السلام في خطبة الوداع: ((أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد؛ كلكم لآدم وآدم من تراب؛ أكرمكم عند الله أتقاكم؛ ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى)).

[3] ((وكذا العصبية حيث ذمها الشارع [في الاية 3 من سورة الممتحنة] وقال: "لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم"؛ فإنما مراده: حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله؛ كما كانت في الجاهلية؛ وأن يكون لأحد فخر بها، أو حق على أحد؛ لأن ذلك مجان [مجانا] من أفعال العقلاء، وغير نافع في الآخرة التي هي دار القرار. فأما إذا كانت العصبية في الحق، وإقامة أمر الله؛ فأمر=

وهكذا يحاول **ابن خلدون** إيجاد همزة وصل بين أحكام الدين والعصبية؛ مع أن النصوص الشرعية تنهى صراحة عن الحمية، والعبية، والنخوة الجاهلية، والتفاخر بالآباء والأجداد، والهتاف باسم القبائل والعشائر. ومع هذا يمكن ـ حسب رأيه ـ اعتبار العامل الديني كقوة مهذبة، وملينة لشدة وتطرف العصبية؛ لأنه لا يرى في الدين عامل إضعاف للعصبية، أو أداة فساد لها؛ بل يرى فيه أداة تهذيب واعتدال. ومع هذا لا سبيل إلى اعقال دور الدين والعقائد في إذابة العصبية وكبح جماحها.



مطلوب؛ ولو بطل لبطلت الشرائع؛ إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية)). نفسه، ص ص: 709 ــ 710.

نقـــــد النظــريـــــة

((إن الأحكــام السلبيــة ـ نظــراً لكونها ليســت سلبيــة فقــط في شكلهــا المنطــقي؛ بل وفي محتوياتها أيضــاً ـ لا تتمتــع بسمعــة جــد طيبــة؛ لــدى الأشخــاص الراغبين في توسيــع دائــرة المعرفــة البشــريــة...)).

((إن العقــل يجــب أن يخضــع في جميــع مُعاطاتــه للنقــد؛ وهــو لا يستطيــع أن يحــاول الحــد من الممارســة الحــرة للنقــد؛ بــدون أن يلحق بذاتــه ضرراً، وأن يجعلهــا عرضــة للشــك الخطيــر...)).

عمانوئــل كنــت: (نقــد العقــل المجــرد)

وضــع ابــن خلــدون نظريتــه الــتي تــدور حــول العصبيــة؛ بغــرض تفسيــر الأسبــاب الــتي تنشــأ بواسطتهــا الدولــة. وأستمــد عناصــر نظريتــه عــن طريــق الاستقــراء والملاحظــة؛ ضمــن عمــل ميــداني، ونظـــري فــي الوقــت نفســه؛ وذلــك مــن خــلال معاينــة الأحــداث، والظواهــر الــتي عاصرهــا مــن جهــة؛ ثــم استخــدام المخــزون الثقــافي الــذي تكــون لديــه؛ بفضــل مطالعاتــه الواسعــة، ومتابعــة الأحــداث

التاريخية التي مرت ببلاد المغرب والمشرق الإسلاميين من جهة أخرى. والمهم هنا هو الوصول إلى تقويم نظرية **ابن خلدون**، ووضعها على محك النقد والتدقيق؛ بغرض معرفة صحة أقواله، ونسبة الصواب فيها.

وعلى هذا يستحسن الشروع في عرض آراء عدد من المفكرين والنقاد حول نظرية هذا العلامة؛ لأنه حسبما يبدو قد تحمس لهذه النظرية أنصار تبنوها؛ وبالمقابل عرفت معارضين ومنكرين لما جاء فيها، أو لما جاء في بعض جوانبها. بينما تجاهلها كثيرون ممن درسوا موضوع الدولة ونشأتها؛ خاصة أولئك الذين انحصرت اهتماماتهم في الدراسات القانونية. وتبعاً لهذا فقد ظهر أن من بين المعارضين من حالفه المنطق، وواكبته الحجة القوية؛ ومنهم من خانه عمق التأمل، والتفكير السديد.

وقد تضمنت كتب عديدة نشرت باللغة العربية، وبلغات أجنبية مختلفة ـ خصصت لدراسة هذه النظرية، أو خصصت لدراسة شخصية **ابن خلدون**، وحياته، وأعماله العلمية ككل ـ تضمنت تلك الكتب معلومات هامة عن الخلاف الذي نشأ بين المؤيدين، والرافضين لنظريته. وسنكتفي هنا ببعض العينات من الآراء الناقدة **لابن خلدون** ونظريته؛ لأن هذا المجال لا يتسع لكل ما قيل عن ابن خلدون. فالرجل ونظريته

حظيا بعناية كبيرة من طرف مجموعة من المفكرين الغربيين أولاً، ثم التحق بهم عدد من العلماء العرب في فترة لاحقة.

I ـ **متاهة النقد**: وإذا استثنينا الأتراك؛ يكون أول من كتب عن **ابن خلدون** من علماء المشرق الإسلامي هو الدكتور **طه حسين**؛ الذي خصص له رسالة جامعية نوقشت في **السوربون**؛ وسماها **"فلسفة ابن خلدون الاجتماعية"**. وقد حكم جل العلماء على هذه الرسالة بالقصور وكثرة الأخطاء. غير أنهم أبقوا له فضل السبق؛ إذ يعتبر بمثابة أول مفكر عربي معاصر أرسل دلوه في هذا المجال الهام. على أن المعتدلين من النقاد أرجعوا سبب أخطاء **طه حسين**؛ إلى حداثة عهده بالأبحاثالاجتماعية إذ كان مبدئاً؛ ـ عندما كتب أطروحته عن فلسفة ابن خلدون ـ وما يزال في بداية حياته العلمية. الأمر الذي غيب عنه كثيراً من الحقائق العلمية، وأعجزه عن فهم الأفكار الاجتماعية لهذا العلامة بصورة دقيقة. ويبدو أن أول من تصدى **لطه حسين** هو **ساطع الحصري**؛ حين فند بتوسع مستفيض ودقة متناهية ـ في كتابه **دراسات عن مقدمة ابن خلدون** ـ معظم آراء الدكتور.[1] وكان **الحصري**

[1] **ثم قال: ((ومما يؤسف له أن الدكتور طه حسين كان قد كتب الأطروحة المذكورة؛ عندما كان حديث عهد بدراسة علم الاجتماع. فلم يكن قد أحاط علما عندئذ بنظريات علم الاجتماع وتاريخه الإحاطة الكافية. كما أنه لم=**

قـوي الحجـة، واضـح البرهـان، سليـم المنهـج؛ حـتى وإن كـان قـد تجاهـل مـا يمكـن أن يحسـب عـلى **ابـن خلـدون** مـن أخطـاء.

ومـن جهـة أخـرى يعتبـر الدكتـور **عـلي عبـد الواحـد وافي** مـن بيـن العلمـاء والنقـاد الموصوفيـن بالعمـق والاعتـدال؛ إذ قـام بتحقيـق ونقـد أعمـال **ابـن خلـدون** بموضوعيـة ونزاهـة. كمـا تطـوع بالـرد عـلى **طـه حسيـن** وعلمـاء آخريـن؛ في بعـض كتبـه، وضمـن التمهيـد القيـم الـذي افتتـح بـه تحقيقـه للمقدمـة.[1] وبعـد المقارنـة بيـن مـا قالـه **طـه حسيـن**، ومـا صـدر ضـده مـن ردود؛ بواسطـة **ساطـع الحصـري**، **وعـلي عبـد الواحـد وافي**؛ وبعـد مراجعـة وتمحيـص الحجـج المعروضـة؛ اتضحـت بالفعـل المتاهـة الـتي ضـاع فيهـا الدكتـور **طـه حسيـن**. الأمـر الـذي يثيـر الاندهـاش مـن المنهـج المتبـع فـي كتـاب **فلسفـة ابـن خلـدون الاجتماعيـة**.[2] إذ التـزم هـذا المنهـج الغريـب؛ باتجـاه

=يكـن قـد وجـد متسعـا مـن الوقـت للتعمـق في دراسـة مقدمـة ابـن خلـدون التعمـق الـلازم)). دراسـات عـن مقدمـة ابـن خلـدون، ص: 562.

[1] قـال فيـه: ((هـذا وقـد كـان الدكتـور طـه حسيـن ـ حينئـذ ـ في مستهـل حياتـه العلميـة؛ ولـم يكـن علـم الاجتمـاع مـن فـروع تخصصـه؛ فخفيـت عليـه عظمـة ابـن خلـدون. وأصالـة بحوثـه؛ ولـم يوفـق في دراسـة معظـم النـواحي الـتي عـرض لهـا في هـذه الرسالـة [أي رسالـة فلسفـة ابـن خلـدون الاجتماعيـة]؛ وقـد تصـدى للـرد عليـه بـشيء مـن التفصيـل الأستـاذ ساطـع الحصـري في مقـالات نشرهـا فـي المجـلات العربيـة... وقـد أشرنـا نحـن ـ فيمـا سبـق ـ إلى طائفـة ممـا وقـع فيـه الدكتـور طـه حسيـن مـن أخطـاء)). المقدمـة، التمهيـد، ج: 1، ص ص: 337 ـ 338.

[2] وممـا قالـه الحصـري في هـذا البـاب: ((يظهـر أن الدكتـور طـه حسيـن كـان قـد تمسـك بـرأي واحـد مـن الآراء المتضاربـة الـتي قـال بهـا علمـاء الاجتمـاع. واعتبـر كـل مـا يخالـف ذلـك خارجـا عـلى العلـم. ومنافيـا لـروح علـم الاجتمـاع. مـن غيـر أن يلاحـظ أن ذلـك الـرأي قـد يكـون مخالفـا لآراء جماعـات أخـرى مـن علمـاء الاجتمـاع الحديثيـن؛ ومـن غيـر أن يلاحـظ أن استحقـاق ابـن خلـدون لقـب ((العالـم الاجتمـاعي)) لا يتبـع موافقتـه. أو عـدم موافقتـه لمذهـب واحـد مـن مذاهـب علـم الاجتمـاع الحديـث)). دراسـات عـن مقدمـة ابـن خلـدون، ص ص: 575 ـ 576.

واحد؛ يسعى فيه ـ بكل السبل ـ للنبش عن الأخطاء، أو اختلاقها من العدم؛ دون الالتفات إلى ما يمكن أن يكون إيجابياً وصحيحاً.. وعلى هذا فقد يبقى الدارس محتاراً من موقف الدكتور **طه حسين**؛ في غياب أي مسوغ علمي معقول يمكن ذكره..

ومع هذا يمكن أن يعود السبب في أخطاء الدكتور إلى اتكاله المطلق على زوجته الفرنسية؛ التي كانت تقرأ عليه النصوص بلغتها؛ وربما كانت تتولى أمر الكتابة أيضاً.. هذا؛ بالإضافة إلى ما يمكن أن تخلفه توجيهات المشرفين على بحثه ـ مثل المستشرق الفرنسي **كازانوفا** **Casanova** (1861 ـ **1926**)، وغيره.. ـ من تأثيرات. وبذلك يكون التأثير الإستشراقي قويا عليه.. الأمر الذي جعله يحلل ويبحث الموضوع بأدوات ليست له أصلاً.. وهذا ما يفسر اعتماده على الترجمة الفرنسية للمقدمة؛ التي قام بها **ماك قوكين دوسلان**.[1] حتى وإن كان قد أشار في مقدمة بحثه إلى خلاف هذا.

يستحسن ـ في هذا السياق ـ ذكر بعض الانتقادات الصادرة عن الدكتور **طه حسين**؛ بغرض تفحصها وتمحيصها. فالقارئ لكتاب الدكتور **طه حسين** يصعب عليه وضع **ابن خلدون** موضع احترام وتقدير. بحكم أنه سيغرق في يَمٍّ من الانتقادات والمآخذ

[1] دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ص: 588 ـ 589. وتمهيد علي عبد الواحد وافي، المقدمة، ج: 1، ص: 59.

الصادرة عن الدكتور بشكل أو بآخر.. ومع هذا سنحاول ــ في هذا المجال الضيق ــ حصر الموضوع في بعض الاعتراضات والانتقادات المختارة. لأن الدكتور لم يترك كبيرة ولا صغيرة إلا وسلط قلمه فيها على **ابن خلدون**؛ سواء بوجه حق أو بغير ذلك..

والغريب أنه شرع في اعتراضاته؛ انطلاقا من الصفحة الأولى؛ حيث اعترض على النسب العربي **لابن خلدون**.. على الرغم من ثبوت ذلك في عدد من كتب الأنساب والتاريخ.[1] ولما كان موضوع نسب **ابن خلدون** لا يهم هذا البحث بالذات؛ فإننا نكتفي بإحالة القارئ إلى ما كتبه أهم الباحثين والنقاد؛ الذين فنّدوا أقوال **طه حسين**، ودحضوا مزاعمه. ومن أولئك الباحثين على سبيل المثال الأستاذ **ساطع الحصري**،[2] **وفؤاد أفرام البستاني**،[3] والدكتور **علي عبد الواحد وافي**.[4] ومع ذلك فقد انضم إلى رأي **طه حسين**؛ مترجم رسالته "**فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**" الدكتور **محمد عبد الله عنان**؛ الذي ــ كما يبدو ــ قد تأثر بأقوال **طه حسين**؛ ولكنه أضاف معلومة؛ لم يقدم للقراء ما يثبتها؛ ومفادها أن **ابن خلدون** ينتمي إلى أصل **أمازيغي**.[5]

---

[1] انظر جمهرة أنساب العرب، ص ص: 460 ــ 461.
[2] دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ص: 552 ــ 560.
[3] الروائع، عدد: (13)، ص: 332.
[4] تمهيد المقدمة، ج: 1، ص ص: 43 ــ 44.
[5] ابن خلدون حياته وتراثه الفكري، ص ص: 14 ــ 15.

ومن المواضيع التي أثارها **طه حسين**؛ ووجدت صدى لدى بعض تلاميذه؛ اتهامه **لابن خلدون** بالشعوبية وكراهية العرب؛ وذلك تبعاً لما توهمه الدكتور من وصف العرب في المقدمة بأوصاف لا تليق.[1] غير أن الذي كان يقصده **ابن خلدون** يخالف ما اعتقده الدكتور **طه حسين**؛ لأن كلمة **عرب** الواردة في مقدمته كان يقصد بها **الأعراب**؛ وليس **الحضر** من العرب. علما بأن هذه العبارة مازالت تطلق على **البدو** إلى يومنا هذا في الأوساط الشعبية ببلاد المغرب؛ إذ يطلقون على البدو اسم عرب. وللتوسع في هذا الأمر يستحسن العودة إلى ما كتبه **ساطع الحصري** في كتابه "**دراسات عن مقدمة ابن خلدون**"، وما كتبه **علي عبد الواحد وافي** في "**التمهيد على المقدمة**"، وما كتبه **أبو القاسم محمد كرو** في كتابه "**العرب وابن خلدون**". إذ أن كل هذه المراجع تثبت صحة ما كان يرمي إليه **ابن خلدون**؛ وتؤكد أنه يقصد **البدو**؛ عربا كانوا أو من في معناهم ـ حسب تعبيره ـ مثل: **زناتة والأكراد والتركمان**..الخ.

---

[1] من ذلك: ـ "فصل في أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط".
وـ "فصل في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب".
وـ "فصل في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية؛ من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة".
وـ "فصل في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك".
وـ "فصل في أن المباني التي تختطها العرب يسرع إليها الخراب؛ إلا في الأقل".
هذا بالإضافة إلى ما ورد من عبارات متناثرة في كثير من الفصول الأخرى.

ولابد من وقفة أخرى – أيضاً – عند بعض المآخذ التي ذكرها **طه حسين**؛ بخصوص ما ورد في **المقدمة**؛ مثل: الأفكار التي طرحها **ابن خلدون** بغرض تفسير التدرج الذي تنتقل به القبيلة؛ من الحال الأولى في عملية تكوينها؛ إلى صورتها المتطورة؛ التي تتقمص فيها وشاح الدولة؛ بواسطة القوة الكامنة فيها؛ وهي العصبية المولدة للقوة، والغلبة. ومن ذلك – مثلاً – اعتراض **طه حسين** على **ابن خلدون**؛ واتهامه بأنه لم يوضح الكيفية التي توصلت بها القبيلة إلى الشكل الاجتماعي الأولي، والقديم؛ قبل إنشاء الدولة. كما لاحظ – أيضاً – بأنه لم يعتن بموضوع الأسرة إطلاقاً.[1]

غير أنه – إذا ما تم التسليم بصحة الطرح الذي وضعه **طه حسين** في بعض جوانبه؛ إلا أنه – لا بد من الاعتراف بأن **ابن خلدون** – حتى وإن لم يخصص فقرات، أو فصل معين؛ يدرس فيه الأسرة؛ كخلية اجتماعية أولى؛ إلا أنه مع ذلك – تكلم عن التدرج الذي تتبعه الأسرة، والعشيرة؛ بعد التحامها مع غيرها؛ لتصبح قبيلة كبيرة؛ ثم تنتقل إلى الحال الذي تصل به إلى المرحلة التي تنشئ فيها الدولة. كما أنه لم تفته الإشارة – أيضاً – إلى الكيفية التي يجتمع فيها الآدميون؛ خلف وازع؛ ينظم شئونهم العامة.

[1] فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص ص: 87 – 88.

ويبدو أن الالتباس هنا يكمن ـ حسبما يظهر ـ في أن **طه حسين** كان ينتظر من **ابن خلدون** إتباع منهج يشبه المنهج الاجتماعي الحديث؛ المتبع عند علماء الغرب في هذا العصر؛ الذي تقدمت فيه مناهج البحث الاجتماعي؛ ولكنه غفل عن كون **ابن خلدون** عاش قبل ظهور هذه المناهج بقرون عديدة؛ وضمن مجتمعات عربية، وأمازيغية؛ يغلب على مظهرها الاجتماعي الطابع العشائري والقبلي؛ الذي تبرز فيه **الأسرة الممتدة**؛ في شكل العائلة الكبيرة؛ التي يسميها الاجتماعيون: **الأسرة المشتركة**، أو **المتعددة**، أو **المركبة**؛ التي تحتل موقع الخط الأول؛ كخلية أولى في المجتمع. بينما تغلب على الشكل الحديث للأسرة؛ صورة **الأسرة المحدودة**؛ المعروفة لدى المختصين باسم **الأسرة النووية**، أو **الزوجية**، أو **الصغيرة**. وهذا النوع لم يكن معروفاً بشكل واسع في عصر **ابن خلدون**؛ وإن وجد بشكل محدود جداً. وهذا هو سبب انطلاقه من **الأسرة المركبة**؛ التي كانت سائدة آنئذ. ومع هذا فقد يكون ميل **ابن خلدون** إلى الإيجاز، والاختصار هو الذي منعه من التوسع في الشرح؛ لكي يشير إلى الشكل المصغر للأسرة.

ويمكن حصر بعض المآخذ؛ التي تبناها **طه حسين** كذلك؛ في معارضته **لابن خلدون**؛ ضمن النقاط التالية: من ذلك أنه يجهد نفسه ـ في محاولات

يائسة ـ لإثبات خطأ ابن خلدون، أو التشكيك في صدق آرائه. فهو ـ على سبيل المثال ـ يعترض على تأويل **ابن خلدون** للآية القرآنية الكريمة: **((لئن أكله الذئب ونحن عصبة إنا إذاً لخاسرون))**؛ وذلك عندما استشهد بها ابن خلدون؛ لإثبات أن العصبية عامل ردع للأعداء؛ إذ يقول: **((والمعنى [أي معنى الآية] أنه لا يتوهم العدوان على أحد مع وجود العصبية له))**.[1]

وينتهي الدكتور ـ بعد عبارات التهكم من طرفه ـ إلى القول: **((لأن كلمة عصبة المشتقة من نفس المصدر الذي اشتقت منه العصبية؛ أي التضامن، لا تدل على نفس المعنى، وإنما تدل على الجماعة أو الشرذمة ليس غير؛ والقرآن لا يريد شيئاً آخر؛ سوى أن الذئب لا يمكن أن يأكل يوسف؛ ما دمنا نحميه، ونحن جماعة))**.[2]

والذي يتأمل جيداً في نصي: **ابن خلدون، وطه حسين** يكتشف غرابة موقف هذا الأخير. مع أنه لا يمكن أن تخفى عنه الحقيقة بهذه البساطة؛ وهو الضليع في ميادين اللغة والأدب. ومن هنا يتسرب إلى القارئ الشك في أنه يتعمد المعارضة، والخلاف. وذلك لأنه ـ من جهة ـ يفسر كلمة **عصبة** على أنها تعني شرذمة، أو جماعة فقط؛ ومن جهة أخرى يفسر

---

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 593.
[2] فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص: 89.

معنى الآية الكريمة بمعنى يوحي بمفهوم الحماية، والمناصرة؛ إذ يقول: ((**والقرآن لا يريد شيئاً آخر سوى أن الذئب لا يمكن أن يأكل يوسف ما دمنا نحميه، ونحن جماعة**)). ما معنى هذا؟ ألا يعني تلك القوة المعنوية المسماة بالعصبية؛ تلك القوة الكامنة في نفوس الجماعة، والتي تحثهم على النعرة، والدفاع عن بعضهم بعضاً؛ عند ظهور الخطر..؟ وكان الأستاذ **فؤاد أفرام البستاني** قد علق على اعتراض **طه حسين** في هذا الباب ـ مقترباً منه ـ إلا أنه قال في الأخير: ((**وفي هذا التعليق نظر**)).[1] الأمر الذي يوحي بأنه لا يجزم بصحة ما رمى إليه **طه حسين**.

وفي موضع آخر ـ أيضاً ـ يعترض **طه حسين** على رأي ابن **خلدون**؛ الذي أورده ضمن "**فصل في أن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من عودته إلي شعب آخر منها؛ مادامت لهم العصبية**)).[2] فيقول طه حسين: ((**ولئن استطاع ابن خلدون أن يطبق ذلك القانون على قبيلة مضر؛ التي حافظت على الملك بعد الإسلام زمناً طويلاً، وكذلك على القبائل العربية، والقبائل البربرية في شمال إفريقيا؛ فإنه لا يستطيع أن يطبقه على أسرة النبي؛ إذ نعرف أنه منذ وفاة محمد ﷺ أقصيت أسرته عن**

---

[1] الروائع، (15)، ص: 479.
[2] المقدمة، ج: 2، ص ص: 618 ـ 620.

الملك؛ ولم تقبض على زمام الحكم إلا بواسطة الفرس، والأمم الأجنبية الأخرى)).[1]

وفي الحقيقة كان ابن خلدون واضحاً في تعبيره، إذ كان يقصد في هذا الفصل التجمعات الكبرى؛ لذلك استعمل عبارتي: شعوب، وأمة؛ وتجنب استعمال كلمة أسرة؛ كما فهم طه حسين. وحتى استشهادات ابن خلدون انحصرت ضمن المصطلح الذي وضعه في عنوان الفصل؛ إذ يقول: ((وكذا يتفق فيهم – مع من بقي أيضاً منتبذاً عنه من عشائر أمتهم – فلا يزال الملك ملجأ في الأمة؛ إلى أن تنكسر سَوْرَة العصبية منها، أو يفنى سائر عشائرها. سنة الله في الحياة الدنيا. "والآخرة عند ربك للمتقين" [آخر آية 35 من سورة الزخرف]. وأعتبر هذا بما وقع في العرب؛ لما انقرض ملك عاد؛ قام به من بعدهم إخوانهم من ثمود؛ ومن بعدهم إخوانهم العمالقة؛ ومن بعدهم إخوانهم من حمير؛ ومن بعدهم إخوانهم التبابعة من حمير أيضاً؛ ومن بعدهم الأذواء كذلك؛ ثم جاءت الدولة لمضر. وكذا الفرس لما انقرض أمر الكينية؛ ملك من بعدهم الساسانية حتى تأذن الله بانقراضهم أجمع بالإسلام. وكذا اليونانيون أنقرض أمرهم؛ وانتقل إلى إخوانهم من الروم. وكذا البربر بالمغرب؛ لما أنقرض أمر مغراوة، وكتامة الملوك الأول منهم؛ رجع

[1] فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص: 91.

إلى صنهاجة، ثم الملثمين من بعدهم، ثم المصامدة، ثم من بقي من شعوب زناتة)).[1] ومن خلال هذا النص؛ يستطيع القارئ فهم ما يقصده **ابن خلدون**. فالمُلك هنا ينتقل داخل أمة أو شعب؛ بين الفروع التي تتكون منها قبائل تلك الأمة. يضاف إلى هذا أن محمداً ﷺ كان نبياً؛ ولم يكن ملكاً. وعليه فمن التعسف الحكم على نظامه عشوائياً؛ بأنه ملك شبيه بالممالك الأخرى؛ التي ذكرها **ابن خلدون**. وعليه فإن الملك الحقيقي في الإسلام بدأ ببني أمية، ثم انتقل إلى فرع آخر من مضر؛ وهو فرع العباسيين.

وحاول **طه حسين** ـ بدون جدوى كعادته ـ معارضة فكرة **الجيل**؛ التي وضعها **ابن خلدون**؛ تلك الفكرة التي قدر بها عمر الجيل بأربعين سنة؛ مستنداً في ذلك إلى خبر بني إسرائيل في تيههم بسيناء؛ مدة أربعين سنة؛ بحيث يمكن خلالها استخلاف الجيل القديم الذي تربى في النعيم؛ بجيل جديد؛ تعود على شظف العيش، ومارس الخشونة واتصف بالبسالة.[2] إذ يزعم **طه حسين** أن أربعين سنة غير كافية لفناء جيل، وظهور جيل آخر.[3] على أنه غاب عنه أن ما يقصده ابن خلدون ـ حسبما يبدو ـ ليس فناء **الجيل الأول**، وانعدام وجوده بالتمام؛ بل كان قصده هو

[1] المقدمة، ج: 2، ص: 619.
[2] أنظر المقدمة، ج: 2، ص ص: 612 ـ 614.
[3] فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص ص: 96 ـ 97.

تلاشي **فعالية الجيل الأول**، واضمحلال قدرته على التأثير؛ وذلك حينما يصبح أفراده في سن لا تسمح لهم باتخاذ القرار، وتنفيذه. وبالمقابل ينمو الجيل الذي ولد، وترعرع في البادية؛ ببيئتها القاسية؛ فيصبح في سن الأربعين. عندها ستكون الكلمة الفاصلة لذلك الجيل الصاعد؛ لأنه سيتحمل تبعات تنفيذ الأعمال الصعبة بنفسه.

أما فيما يخص موقف **طه حسين**؛ بخصوص موضوع الضرائب؛ التي تؤثر على سلامة عصبية القبيلة؛ إذ تتسبب في إفسادها؛ بعد إصابة أعضائها بداء الذل والمهانة؛ يستحسن التنبيه ــ في هذا المجال ــ إلى ضرورة حصر **نظرية ابن خلدون** ضمن حدود لا تتجاوز **المجتمع العربي والأمازيغي** آنذاك؛ وإن لزم الحال؛ فاليتم تطبيقها أيضاً على المجتمعات الإسلامية بالمشرق. لأن هذه المجتمعات كلها؛ كانت الميدان الحقيقي الذي درسه **ابن خلدون**، ومنه خرج باستقراءاته كلها. وقد عارض **طه حسين** رأي **ابن خلدون** هذا؛ محتجاً عليه بكونه قد انساق مع الذهنية البدوية التي تغلبت عليه؛ بدلا من الذهنية الإسلامية؛ التي كان عليه إتباعها. وبعدها ذكر **طه حسين** أن المسلمين لم ينظروا أبداً للضريبة على أنها مذلة، أو مهينة؛ بل كانوا ينظرون إليها كما ينظر إليها

الفرنسيون الآن.[1] وبهذه الخلاصة يمكن لنا أن نستنتج الالتباس الذي وقع فيه **طه حسين**. ذلك أنه نظر إلى المغارم كما ينظر إلى الزكاة المفروضة من الله. وعليه فحجته ـ كما يبدو ـ ضعيفة، وغير مقنعة؛ خاصة عندما نستقرئ الأحداث التاريخية؛ التي عرفتها الدول الإسلامية بالمشرق والمغرب. إذ أبت نفوس المسلمين المغارم المستجدة، وغير الشرعية؛ التي فرضها حكام الدول عليهم؛ ولم يخضع لها سوى الضعفاء؛ من القبائل، أو سكان المدن والمداشر. وما ثورة **ميسرة المطغري** سوى عينة من ذلك. والراجح أن **ابن خلدون** كان يقصد بعبارة المغارم، أو الضرائب تلك التي تخرج عن نطاق الأحكام الشرعية؛ وهي التي فرضت بقهر الدولة، وقوة سلطانها.[2] ويمكننا ـ في هذا المجال ـ الاستشهاد بما حدث بين **المعز لدين الله الفاطمي**، وبين **شيوخ قبائل كتامة**؛ عندما أراد المعز فرض بعض الضرائب على تلك القبائل؛ نظراً لحاجته للمال؛ حين عزم على فتح مصر؛ فرفض الشيوخ الانصياع لأمر المعز قائلين: (**(والله لا فعلنا هذا أبداً. كيف تؤدي كتامة الجزية؛ ويصير عليها في الديوان ضريبة؛ وقد أعزها الله قديماً بالإسلام، وحديثاً معكم بالإيمان؛ وسيوفنا**

---

[1] فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص ص: 94 ـ 96.

[2] أنظر كتاب وصف إفريقيا؛ للحسن الوزان، إذ يحتوي على معلومات في غاية الأهمية؛ توضح كيف أن كثير من القبائل ذات العصبية القوية تأبى تقديم الضرائب للحكام، بينما تقبل بذلك القبائل الضعيفة.

بطاعتكم في المشرق المغرب؟)).[1] فما كان من المعز إلا التراجع عن نيته؛ إذ تظاهر بأنه كان يجس نبضهم فقط؛ حيث قال لهم: (("ما هذا الجواب الذي صدر عنكم؟"؛ فقالوا: "هذا جواب جماعتنا؛ ما كنا يا مولاي بالذي يؤدي جزية تبقى علينا"؛ فقام المعز في ركابه، وقال: "بارك الله فيكم؛ فهكذا أريد أن تكونوا؛ وإنما أردت أن أجربكم؛ فانظروا كيف أنتم بعدي؛ إذا سرنا عنكم إلى مصر؛ هل تقبلون هذا، وتفعلونه، وتدخلون تحته؛ ممن يرومه منكم؛ والآن سررتموني، بارك الله فيكم")).[2]

ولم يكن طه حسين الوحيد؛ الذي تصدى لابن خلدون بالنقد، والمعارضة؛ بل ثمة آخرون؛ ولكن تركيزنا عليه جاء نتيجة لتطرفه، وعدم موضوعيته في نقده من جهة؛ ومن جهة أخرى فهو يعد من الأوائل الذين كتبوا عن ابن خلدون؛ وبالتالي فقد أثر في كثير من تلاميذه وقرائه؛ بحيث كانوا يرددون صداه في كتاباتهم. وعلى هذا فقد ركزنا على ساطع الحصري وعلي عبد الواحد وافي؛ لاستقلاليتهما من جهة؛ ولكونهما يمثلان الفئة الأخرى التي عارضت طه حسين، وكشفت أخطاءه من جهة أخرى. وجملة القول فالمعارضون لابن خلدون يرون بأن نظريته عن العصبية لا تنطبق إلا على المجتمع

---

[1] اتعاظ الحنفا، ص: 141.
[2] اتعاظ الحنفا، ص: 141.

العربي والأمازيغي. وعليه فلا يمكن اعتبار تلك النظرية بمثابة قانون عام، صالح للتطبيق على المجتمعات الإنسانية كافة.

2 ـ دقة وإنصاف: ومع ذلك فقد ظهرت أبحاث ودراسات قيمة؛ أعدها علماء أجانب وعرب؛ تناولت حياة ابن خلدون وأعماله بموضوعية وإنصاف. وحتى إذا كانت تلك الأبحاث تخالف رأي صاحب العبر في بعض المواضيع؛ فإنها ـ بالمقابل ـ أقرت بما يتحلى به من عبقرية، وما قدمه للإنسانية من خدمات علمية جليلة.[1] وجملة القول فقد اهتم معظم الذين

[1] فهذا العلامة والمؤرخ الانجليزي "روبروت فلينت" يقول: ((إذا نظرنا إلى ابن خلدون كمؤرخ وجدنا من يتفوق عليه من كتاب العرب أنفسهم. وأما كواضع لنظريات في التاريخ؛ فإنه منقطع النظير في كل مكان وزمان)). تمهيد المقدمة، ج: 1، ص: 150. ويقول العلامة "لودفيج جمبلوفيتش" في ابن خلدون: ((لقد أردنا أن ندلل على أنه قبل "أوجيست كونت" بل قبل "فيكو ـ الذي أراد الإيطاليون أن يجعلوا منه أول عالم أوروبي في علم الاجتماع ـ جاء مسلم تقي؛ فدرس الظواهر الاجتماعية بعقل متزن؛ وأتى في هذا الموضوع بآراء عميقة؛ وما كتبه؛ هو ما نسميه اليوم علم الاجتماع)). نفسه ص: 286. ويقول العلامة "كولوزيو": ((إن مبدأ الحتمية الاجتماعية **Déterminisme** (أي الجبرية في ظواهر الاجتماع؛ وهو المبدأ الذي يقوم عليه علم الاجتماع) يعود الفضل في تقريره إلى ابن خلدون؛ قبل رجال الفلسفة الوضعية **Positivisme** (ويقصد أوجيست كونت ومدرسته).)). نفسه، ص: 286. ويقول العلامة الأمريكي "فارد" في كتابه "علم الاجتماع النظري": ((كانوا يظنون أن أول من قال وبشر بمبدأ الحتمية في الحياة الاجتماعية هو "مونتسكيو" أو فيكو؛ مع أن ابن خلدون قد قال بذلك، وأثبت خضوع الظواهر الاجتماعية لقوانين ثابتة؛ قبل هؤلاء بمدة طويلة. فقد قال بذلك في القرن الرابع عشر)). نفسه، ص: 286. ويقول العلامة "شميث" **M. Schmidt**: ((إن ابن خلدون قد تقدم في علم الاجتماع إلى حدود لم يصل إليها كونت نفسه؛ في النصف الأول من القرن التاسع عشر... وإن المفكرين الذين وضعوا أسس علم الاجتماع ـ من جديد ـ لو كانوا قد اطلعوا على مقدمة ابن خلدون؛ فاستعانوا بالحقائق التي كان قد اكتشفها، والمناهج التي أحدثها؛ في الدراسة ذلك العبقري العربي قبلهم بمدة طويلة؛ لاستطاعوا أن يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم كثيرا مما تقدموا به)). نفسه، ص: 287. وقال جورج=

تعرضوا لحياة **ابن خلدون**، ودرسوا نظرياته الاجتماعية؛ إلى ما صرح به فيما يخص موضوع العصبية وأحوالها. وذلك حينما قاموا بشرحها بطرق شتى. ولكنهم ـ كما يبدو ـ لم يضيفوا إليها جديدا؛ سوى الاجتهاد في توضيحها، وإزالة ما يكتنفها من غموض.

وجملة القول هي أن كثيرا من العلماء المدققين؛ الذين وُفِّقوا في نقدهم؛ فنجحوا؛ حين اعترضوا على **ابن خلدون**؛ لأنهم التزموا سبيل الإنصاف في أحكامهم، وتقيدوا بالمنهج العلمي القويم. ومن هؤلاء العلماء ـ على سبيل المثال ـ **علي عبد الواحد وافي**؛ الذي صرح ضمن الدراسة التي ألحقها بالمقدمة بنقص استقراء **ابن خلدون** في بعض القضايا مثل:

ـ نظريته عن شئون السياسة وقيام الدول.

=مارسيه: ((إن مقدمة ابن خلدون هي أحد أكثر المؤلفات ضرورة، وأكثرها أهمية من بين المؤلفات التي أنتجها العقل البشري)). العلامة ابن خلدون، ص: 5. وقال أرنولد توينبي: ((إن ابن خلدون قد تصور، وصاغ فلسفة؛ هي ـ بلا شك ـ أعظم نتاج أبدعه أي ذهن، في أي عصر، وفي أي بلد)). نفسه، ص: 5. ويقول فليب حتي: ((وترتكز شهرة ابن خلدون على مقدمته؛ وقد ورد فيها ـ لأول مرة ـ نظرية النشوء التاريخي؛ المبنية على الأخذ بعامل المناخ والجغرافية، وتأثير العوامل الخلقية، والروحية في مجرى حوادث التاريخ. ويعتبر ابن خلدون مخترع طريقة مبتدعة ـ كما قال عن نفسه ـ في علم التاريخ والعمران؛ وذلك من حيث سعيه للبحث عن قوانين التقدم، والانحلال القومي. أو على الأقل يعتبر أنه المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع. وليس بين الكتاب العرب، أو الأوروبيين من نظر إلى التاريخ نظرة تعادل نظرة ابن خلدون؛ شمولا وفلسفيا. وقد أجمع النقاد على أنه أعظم فيلسوف مؤرخ أنتجه الإسلام، وأنه أعظم المؤرخين في العالم)). تاريخ العرب (المطول)، ج: 2، ص: 674.

ـ ومبالغاته في أثر البيئة الجغرافية على شئون الاجتماع.

ـ ومبالغاته في أثر القادة والحكام في شئون الاجتماع، والتطور الاجتماعي.

ومع هذا فقد كان **علي عبد الواحد وافي** حذراً في أحكامه، حريصاً كل الحرص كي يتفادى الانزلاق في مجال النقد اللاموضوعي؛ إذ تجنب الجزم بخطأ **ابن خلدون** بصورة قطعية؛ بل عرض أفكاره، وقارنها بالأفكار المتداولة قديماً وحديثاً. لأن تلك الأفكار منها ما يؤيد رأي **ابن خلدون**، ومنها ما يعارضه ضمنياً.[1] إذن فاعتراض **علي عبد الواحد وافي** يشمل:

ا) ـ فكرة تعميم نظرية **ابن خلدون** الخاصة بشئون السياسة وقيام الدول؛ إذ يرى الدكتور **وافي** أن استقراء **ابن خلدون** في هذا الباب ناقص ومحدود؛ لأنه لا ينطبق إلاّ على المجتمع الذي عاش فيه؛ ولا يصدق على كثير من أمم الأرض.[2] ومن جملة المواضيع التي لا تصدق على الأمم كلها:

أ) ـ ارتباط مصير الملك والدولة بالعصبية القبلية دون عوامل أخرى.

---

[1] المقدمة ج: ا، ص ص: 289 ـ 304.

[2] **((فالخطأ الذي وقع فيه ابن خلدون في شئون السياسة وقيام الدول يرجع إلى نقص كبير في استقراء الظواهر. فهو لم يستقرى هذه الظواهر إلا عند أمم معينة. وفي عصور خاصة؛ وانتهى من هذا الاستقراء الناقص إلى أفكار وقوانين: ظن أنها عامة. تصدق في كل مجتمع، وفي كل زمان)).** المقدمة، التمهيد، ج: ا، ص: 289.

ب) ـ والعلاقة التي تفسر قوة الدولة وسعة نطاقها بالدين.

جـ) ـ وما تعرفه الدولة من أطوار؛ تمر خلالها من البداوة إلى الحضارة ثم الانحلال والسقوط.

د) ـ ورأيه بخصوص أعمار الدولة، وحديثه عن الأجيال الثلاثة.

ومع ذلك فعلي عبد الواحد وافي لا ينكر صدق تلك الآراء في حالات معينة؛ ولكنه لا يقر بصحتها في الحالات كلها.[1]

2) ـ ومن مآخذه أيضاً على **ابن خلدون** تحمسه الشديد لأثر البيئة الجغرافية على شئون الاجتماع. حيث يرى الدكتور **وافي** أن **ابن خلدون** أخطأ؛ حين تصور أن البيئة الجغرافية تؤثر في **ألوان البشر**، **وصفاتهم**، **وسلوكهم**، **وأخلاقهم**؛ كما تؤثر في اختلاف المجتمعات بعضها عن بعض؛ من خلال التمييز بينها في العادات، والتقاليد، والعلوم، والأفكار، والانفعالات، وشئون الأسرة، ونظم الحكم..ألخ. غير أن **علي عبد الواحد وافي** يعترف بأن هذه النظريات تبناها، وآمن بها علماء آخرون عاشوا بعد **ابن خلدون** بقرون؛

---

[1] من ذلك قوله: ((فإن هذه الحقائق ـ وأشباهها ـ لا تصدق إلا على طائفة من الدول العربية، والبربرية؛ في مرحلة من مراحل تاريخها؛ وليست قوانين عامة؛ كما تبادر إلى ذهنه. فقد تكونت من بعد ابن خلدون ـ بل من قبله كذلك ـ دول كبيرة، واسعة الملك، قوية البنيان، طويلة الأمد؛ بدون أن يكون للعصبية، ولا للدين دخل في نشأتها، ولا في بقائها؛ وتكونت من بعده ـ بل من قبله كذلك ـ دول كثيرة؛ لم تسر في الأدوار التي ظن أن المرور بها ضربة لازب لجميع الدول، وعاشت أضعاف المدة التي ذكر أن الدولة لا تتجاوزها في الغالب)). التمهيد على المقدمة، ج: 1، ص: 290.

مثل: منتسكيو Montesquieu (1689 ـ 1755)، وجون برون Jean Brunhes . ثم يقول: ((ونحن لا ننكر أن للبيئة الجغرافية آثاراً ذات بال في حياة المجتمع ومظاهر نشاطه. ولكن من الخطأ البيّن المبالغة في هذه الآثار إلى الحد الذي ذهب إليه ابن خلدون، ومنتسكيو، وجان برون، ومن تابعهم من الباحثين)).[1]

ثم علل اعتراضه بتعليل فيه ضعف وغموض بعض الشيء؛ إذ يرى:

أ) ـ أن البيئة الجغرافية لا تتحقق آثارها إلا بعد أن تتفاعل مع عوامل اجتماعية أخرى، وتفاعلها يقرن بمدى استعدادات الشعوب وتضافرها. ثم ضرب مثلا بالصين؛ التي تتوفر بها الثروة المعدنية ـ كما قال ـ ومع ذلك فقد اتجهت وجهة أخرى غير وجهة التصنيع؛ حيث اقتضت الظروف اختيار الفلاحة؛ ولم يلتفت إلى الصناعة إلى مؤخراً.

ولكن الدكتور وافي لم يلتفت ـ هنا ـ إلى مميزات أخرى اشتهرت بها الصين؛ التي تمتاز ـ أيضاً ـ بخصوبة الأرض، وسيادة التقاليد الفلاحية. وهذا لا يمنع من أنها كانت تمتاز ـ كذلك ـ بروح الابتكار الفني والصناعي؛ سواء في النسيج، أو صناعة الورق، أو الفخار (السيرميك) الرفيع، والبارود..إلخ؛ منذ عهود قديمة جداً. وعلى هذا لا يصح الاستشهاد

[1] التمهيد على المقدمة، ج: 1، ص: 292.

بالصين؛ التي تشكل – في ذاتها – شعوباً شتى؛ على امتداد رقعة جغرافية واسعة للغاية، ومتباينة الظروف، والمؤثرات.

ب) – ويرى الدكتور **وافي** – أيضاً – أنه إذا كانت البيئة الجغرافية تؤثر في المجتمع؛ حين توجهه حسب مقتضى الحال؛ فإن المجتمع – أيضاً – يؤثر في البيئة، ويذللها حسب حاجاته، ويكيفها طبقاً لمتطلباته؛ إذ يمكن شق الجبال، وتحويلها إلى وديان، وأنفاق، وطرق، وتجفيف المستنقعات، والبحيرات، وتخصيص مواقعها للزراعة والبناء، وتحويل الصحاري القاحلة إلى أراض خصبة..إلخ. وهذا – طبعاً – صحيح إلى حد بعيد؛ ولكن هناك مجتمعات قادرة على تحقيق ذلك، ومجتمعات أخرى عاجزة.. فلماذا..؟

جـ) – ويرى الدكتور وافي – كذلك – أنه يمكن أن تختلف الشعوب في المظاهر الحضارية؛ في الوقت الذي تتفق فيه ظروفها البيئية. فسكان المناطق الاستوائية في إفريقية، يختلفون عن سكان المناطق الاستوائية بأمريكا مثلاً. وهذا – طبعاً – تتحكم فيه النسبية. كما أنه يصح في حال المقارنة عبر الامتداد الأفقي..

3 – ويرى الدكتور **وافي** – أيضاً – أن **ابن خلدون** يبالغ في تقدير أثر القادة والحكام على شئون الاجتماع، والتطور الاجتماعي. ومن ثمة اعترض على رأي **ابن خلدون** القائل بأن التطور الاجتماعي له أسباب تتعلق

باختلاف نظم الحكم، وتبدل الأسرات الحاكمة؛ الأمر الذي يمزج عوائد الأسرة الصاعدة بعوائد الأسرة السابقة؛ هذا بالإضافة إلى ما يظهر من ميل طبيعي للمحكومين في تقليد الحكام؛ فتختلط بذلك العوائد الموروثة بالعوائد المكتسبة حديثا؛ فينشأ جراء ذلك مزيج اجتماعي جديد؛ يقلده المحكومون. وهنا تبرز مرحلة أخرى في مسار التطور الاجتماعي والعمراني.

وبعد أن عرض الدكتور **وافي** آراء **ابن خلدون** هذه؛ اعترف بأن ثمة من تبنى هذه الفكرة من العلماء المحدثين؛ مثل: عالم النفس الأنجليزي "**ماكدوجل**"، وعالم القانون والاجتماع الفرنسي "**تارد**". ومع ذلك فالدكتور **وافي** يقر ـ على الرغم من تحفظه ـ بأنه لا ينكر ما للقادة والزعماء والمفكرين والحكام من أثر في تشكيل المجتمعات. ولكن تحفظه ينطلق من كونه يعتقد أن المبالغة في دور ذلك الأثر خطأ؛ لأن القادة والحكام والزعماء والمصلحين ـ في نظره ـ لا يتحقق لهم النجاح إذا كانت مجتمعاتهم غير مهيأة لتبني ما يدعون إليه.[1]

---

[1] ثم يضيف: ((والتاريخ يقدم لنا مئات الأمثلة لفلاسفة ومصلحين اجتماعيين؛ بل لرسل وأنبياء: لم تلق آراؤهم قبولا من مجتمعاتهم؛ على الرغم من نبلها. وسموها في ذاتها؛ وعلى الرغم مما بذلوه من جهد في الدعاية لها، وما لاقوه من عنت في سبيلها. وكلما تعمقنا في البحث عن أسباب إخفاقهم زدنا إيمانا بأنها ترجع إلى أن مجتمعاتهم لم تكن مهيأة لقبول ما يدعون إليه. فالتطور الاجتماعي لا يرجع إذن إلى نجاح القادة والزعماء والمصلحين: وإنما نجاح هؤلاء يرجع إلى مسايرتهم للتطور الاجتماعي، وسيرهم في السبيل الذي يتجه إليه. وبعبارة أخرى ليس الناجحون من القادة والزعماء والمصلحين هم الذين يخلقون المجتمع، ويصنعون نظامه؛ وإنما المجتمع نفسه هو الذي يخلقهم، ويصنع آراءهم، ويوحي إليهم بما يدعون إليه. ومع=

هذه هي المآخذ التي أبداها الدكتور علي عبد الواحد وافي. على أن ابن خلدون نفسه لم يدع ـ في الحقيقة ـ الكمال كله؛ بل نظر إلى عمله بعين العالم النزيه؛ وذلك حين وصف ما وتوصل إليه، وما ابتكره من نظريات بقوله: **((ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول؛ الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه. وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية. ولعل من يأتي بعدنا ـ ممن يؤيده الله بفكر صحيح، وعلم مبين ـ يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا. فليس على مستنبط الفن استقصاء مسائله؛ وإنما عليه تعيين موضوع العلم، وتنويع فصوله، وما يتكلم فيه. والمتأخرون يُلْحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكتمل)).**[1] وكان قبل هذا قد وصف عمله راضيا ـ ولكن بتواضع ـ حين قال في بداية كتابه: **((وسُمْتُ التصنيف من نفسي؛ وأنا المفلس أحسن السَّوْم. فأنشأت في التاريخ كتاباً، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً، وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً، وأبديت فيه لأولية الدول، والعمران عللاً وأسباباً؛ وبنيته على أخبار الأمم الذين**

=هذا فإن للقادة والزعماء والمصلحين آثارا لا يستهان بها في شئون التطور الاجتماعي. فبفضل ما يبذلونه في هذا السبيل من جهود، وما يكونون مزودين به ـ في العادة ـ من رجاحة الفكر، وقوة التأثير، وصفات الزعامة؛ يستطيعون حسن التمهيد للتطور الاجتماعي، وإزالة العقبات من طريقه، والتعجيل به)). التمهيد على المقدمة، ج: 1، ص ص: 296 ـ 297.

[1] المقدمة، ج: 4، ص: 1475.

عمروا المغرب في هذه الأعصار، وملأوا أكناف النواحي منه والأمصار، وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار، ومن سلف من الملوك والأنصار؛ وهم العرب والبربر؛ إذ هما الجيلان اللذان عرف بالمغرب مأواهما، وطال فيه على الأحقاب مثواهما؛ حتى لا يكاد يتصور فيه ما عداهما، ولا يَعرفُ أهلُه من أجيال الآدميين سواهما. فهذبت مناحيه تهذيباً، وقربته لأفهام العلماء والخاصة تقريباً، وسلكت في تبويبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً. وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني؛ في العوارض الذاتية، ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها؛ حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك)).[1]

وتجدر الملاحظة – هنا – بأن ابن خلدون قد اكتفى – أثناء معالجته لموضوع العصبية – بالحديث عنها؛ بصفتها ظاهرة اجتماعية طبيعية؛ دون الحكم بالسلب ، أو الإيجاب؛ من منظور مثالي؛ فلم يذكر أكانت ظاهرة مرضية، أم ظاهرة صحية في المجتمع. بل حاول إيجاد مسوغات لها من الوجهة الشرعية؛ وذلك حين شبهها بالشهوة والغضب؛

---

[1] المقدمة، ج: 1، ص: 355.

ثم انتهى إلى نتيجة تبدو منطقية؛ وهي أن المبالغة في العصبية، والخروج بها عن حدود المعقول؛ هو الذي نهى عنه الشرع. أما إذا استعملت في حدود المعقول، ودون مبالغة؛ فلا حرج في الاعتماد عليها.

ومع هذا فلا يمكن إخفاء مساوئ العصبية القبلية؛ خاصة وأنها تقف حجر عثرة أمام تطور مؤسسات الدولة، وتعرقل فعاليتها. ولا يمكن لمن أراد تقوية الدولة أن يحقق أمنيته إلا بالقضاء على العصبية؛ لأن قوة الدولة تتطلب وجود مؤسسات فعالة، وقيادة قوية؛ مع توافر قدر من الانضباط الضروري. وهذه الأمور ـ طبعا ـ تتناقض مع طبيعة العصبية. **فابن خلدون** ـ كما يبدو ـ يرى بأن الهدف الذي تسعى إليه العصبية هو الملك؛ أي تسعى لتشييد دولة. وحتى إن صح هذا؛ فلا يمنع التذكير بأن العصبية ينتهي دورها الإيجابي عند هذا الحد؛ أي عند تنصيب رئيسها ملكا؛ بعد إسقاط الدولة السابقة. وعندئذ يبدأ دورها السلبي ـ بطابعه المشاغب ـ في الظهور؛ ذلك الطابع الذي يأبى كل تطور؛ لا يخدم مصالح العصبية، والأنانية القبلية. وهكذا تصطدم مؤسسات الدولة، ونظمها، وقوانينها المرنة؛ بالأعراف القبلية وتقاليدها المتحجرة. وعندها يبدأ الصراع بين المؤسستين: الدولة، والقبيلة. وبغياب الاستقرار، والأمن يتعطل النمو الاجتماعي، والاقتصادي، والحضاري

بالجملة. وعليه فإن ظاهرة العصبية كانت ـ دوما ـ من العوامل الرئيسية التي عرقلت النشاط الحضاري ببلاد المغرب كافة. وبهذا يتضح أن الازدهار الحضاري، والنمو الاقتصادي، والثقافي لا يتحقق شيء منها إلا في الحالات التي تغيب فيها العصبية وتفسد.

وتقودنا هذه النتيجة إلى التساؤل: عما إذا كانت هناك عوامل أخرى مفسدة للعصبية..؟ وهنا نُذكِّر بما سبق من أقوال في هذا الموضوع؛ حين تمت الإشارة إلى رأي **ابن خلدون**؛ بخصوص فساد العصبية. ومن خلال ذلك اتضح وجود عوامل تتعلق بالمستوى الحضاري، وأخرى لها صلة بالدين والعقيدة. فالعوامل الأولى تُفْسِد العصبية تماماً، وتقضي عليها؛ أما الثانية فتهذبها وتخفف من وطأتها. وما ذكره ابن خلدون ـ هنا ـ فيه كثير من الحقائق؛ التي انبثقت عن فكر صائب. ولكنه لا يخلو من بعض النقائص. لذا فإنه من الضروري إضافة الآراء التي يبدو أنها مكملة للموضوع. وعليه يمكن إجمال العوامل المزيلة للعصبية فيما يلي:

1) ـ <u>الحضارة</u>: من المبالغات التي يلام عليها **ابن خلدون** حكمه على الحضارة بتلك القسوة؛ التي تبعث على الاندهاش. فهو ينظر إلى الحضارة على أنها وباء، ومنحدر ينهي مسيرة العمران ويفسده. وهذا ما نص عليه ضمن: "**فصل في أن الحضارة غاية العمران،**

ونهاية لعمره؛ وأنها مؤذنة بفساده".[1] بينما ينظر **للعصبية القبلية كبانية، ومشيدة للملك والدولة**. وإذا كان يعدد بعض الأعمال التخريبية؛ التي نسبها للعرب وهم **البدو** طبعاً؛ فإنه لا يتهم **البدو** ـ كل البدو ـ بإفساد العمران بإطلاق؛ بل يرى بأنهم يتطورون بعمرانهم البدوي إلى العمران الحضري؛ لأن ((**الحضارة غاية للبداوة**)). وبالتالي تزول العصبية القبلية في البيئة الحضرية؛ وهذه البيئة الحضرية ترمز إلى نهاية العمران، وخرابه.

فإذا كانت **البداوة شعار العصبية** ـ كما يقول **ابن خلدون** فالعصبية إذن ـ وفي هذه الحال ـ تأخذ شكلا يتميز بالتخلف؛ المضاد للتقدم الحضاري. فالبدو في رأي **ابن خلدون** سابقون ـ بحكم الطبيعة ـ وبعيدون زمنياً على الحضر؛ لأن البادية أصل للعمران، والحضارة ناتجة عن التطور الذي عرفه أهل البادية.[2] لكن ذلك التطور ـ في رأيه ـ لا يخلو من مساوئ وعيوب وأمراض. فالبدو ـ حتى وإن كانوا نهابين وأنانيين ومفسدين ـ إلا أنهم أقرب إلى الخير والكرم، وأميل إلى صفات الفضيلة من الحضر. والبدو أكثر شجاعة وإقداماً من الحضر؛ ولا يرضى البدو بالمذلة، والمهانة، ويأبون ـ كذلك ـ الانصياع إلى الأحكام الجائرة؛ على خلاف الحضر؛ الذين استسلموا للأحكام؛

---

[1] المقدمة، ج: 3، ص ص: 1010 ـ 1015.
[2] المقدمة، ج: 2، ص: 583.

باختلاف أصنافها: السلطانية، والتعليمية.[1] وما القبول بإعطاء الضرائب؛ إلا علامة من علامات الذل. كما أن النسب الصريح، والنقي يكون في الأوساط البدوية؛ على عكس الأوساط الحضرية؛ التي اختلطت أنسابهم والتبس أمرها.

ويقارن ابن خلدون بين أهل البادية، وأهل الحضر؛ ضمن فصل كامل خصصه لذلك؛ وهو "**فصل في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر**". فيقول من خلاله: **((وأهل الحضر ـ لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ، وعوائد الترف، والإقبال على الدنيا، والعكوف على شهواتهم منها ـ قد تلوثت ـ نفسهم بكثير من مذمومات الخلق، والشر، وبعدت عليهم طرق الخير، ومسالكه؛ بقدر ما حصل لهم من ذلك. حتى ذهبت عنهم مذاهب الحشمة؛ في أحوالهم. فتجد الكثير منهم يُقْذِعُون؛ في أقوال الفحشاء؛ في مجالسهم، وبين كبرائهم، وأهل محارمهم؛ لا يصدهم عنه وازع الحشمة؛ لما أخذتهم به عوائد السوء؛ في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً. وأهل البدو ـ وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم ـ إلا أنه في المقدار الضروري؛ لا في الترف، ولا في شيء من أسباب الشهوات، واللذات، ودواعيها. فعوائدهم، في معاملاتهم على نسبتها. وما يحصل فيهم من مذاهب**

[1] نفسه، ص ص: 584 ـ 591.

السوء، ومذمومات الخلق؛ بالنسبة إلى أهل الحضر أقل بكثير. فهم أقرب إلى الفطرة الأولى، وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات؛ بكثرة العوائد المذمومة، وقبحها؛ فيسهل علاجهم عن علاج الحضر؛ وهو ظاهر. وقد يتوضح فيما بعد؛ أن الحضارة هي نهاية العمران، وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر، والبعد عن الخير)).[1]

وهنا يتبين – من خلال هذا النص – أن مآخذ ابن خلدون على الحضر محصورة في القيم الخلقية. أما ما يمتازون به من مهارة في الفنون، والصنائع، وفي النشاطات الاقتصادية، والثقافية؛ فلا تشفع لهم عنده؛ حتى وإن كان يعترف في مواضع كثيرة بذلك. هذا بالإضافة إلى المساوئ الكثيرة؛ التي ينفرد بها البدو؛ من: تخلف، وجهل، وأنانية فردية، ونهب، وتمرد على النظم والأحكام؛ التي تعود في غالب الأحيان بالفائدة على المجتمع بكامله. وابن خلدون – في الحقيقة – لا يجهل هذا كله؛ كما أنه يعرف معرفة جيدة الآيات القرآنية التي تصف الأعراب بأوصاف لا تليق بالمؤمنين المخلصين. من تلك الآيات قوله تعالى: ((الأعراب أشد كفراً ونفاقاً، وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله، والله عليم

[1] المقدمة، ج: 2، ص ص: 584 – 585.

حكيم)).[1] كما أن **ابن خلدون** يعلم – أيضاً – بأن الشرع قد نهى عن العودة إلى البادية؛ بعد الهجرة؛ التي ترمز إلى التحضر والاستقرار. ومع هذا فقد سجل بعض التأويلات؛ التي مكنته من قبول فكرة العودة إلى البادية.[2] وذلك أنه نظر إلى مقصد الشرع – في نهيه عن العودة إلى البادية – من زاوية خاصة؛ وهي أن الشرع – في البداية – قصد تشجيع الهجرة إلى المدينة، وترسيخ فكرتها بين المسلمين؛ بسبب قلة عددهم آنذاك. ولما حدث الفتح، وتضاعفت أعداد المسلمين سقط حكم الهجرة؛ وانتهت إلزاميتها. وعليه فلا حرج من العودة إلى البادية. ثم استشهد ببعض المواقف؛ كالحوار الذي دار بين **الحجاج ابن يوسف**، وسلمة **بن الأكوع**؛ عندما قال له الحجاج: ((**ارتددت على عقبيك..؟ تعربت..؟**)). فأجابه ابن الأكوع: ((**لا.. ولكن رسول الله ﷺ أذن لي في البدو**)). ومع أن **ابن خلدون** يشير إلى بعض الوقائع الاستثنائية؛ التي سمح فيها الرسول ﷺ لبعض الأفراد بمخالفة الأحكام؛ لأسباب يطول شرحها؛ فإنه يكون قد سمح **لابن الأكوع** بالعودة إلى البادية؛ لأسباب موضوعية أيضاً؛ قدمت بين

---

[1] الاية 97 من سورة التوبة. انظر أيضا الايات: 90، 98، 99، 101، 120 من السورة نفسها. ثم الاية 20 من سورة الأحزاب. ثم الايتين: 11، 16 من سورة الفتح. ثم الاية 14 من سورة الحجرات؛ فكلها توصم الأعراب بصفات السوء.

[2] انظر التفاصيل في المقدمة، ج: 2، ص ص: 585 – 588.

يديه. وعليه فهل يصح ـ هنا ـ تعميم هذه الحال على جميع من هاجر..؟

والمهم ـ في تفكير **ابن خلدون** ـ أن الحضارة تعد من بين العوامل المفسدة للعصبية. والملفت للنظر في هذا أن **ابن خلدون** ـ عندما حلل، وعلل فساد العصبية؛ بواسطة العوامل التي تفرزها الحضارة ـ حرص على إبراز تلك العوامل في ثوب كريه؛ يوحي بأنها آفات، وأمراض اجتماعية؛ غير مرغوب فيها. ولم يحاول إيجاد أسباب أخرى؛ أكثر إيجابية، وصلاحاً من تلك التي أوردها. وربما عاد السبب في ذلك إلى هيمنة الطابع العسكري للعصبية عليه؛ لأنه يرى في فساد العصبية فساداً للقوة العسكرية؛ التي يتوجب الحفاظ عليها؛ لحماية المجتمعات الإسلامية آنئذ.

فالدعة والترف ـ في رأيه ـ مفسدان للعصبية، وهما ـ أيضاً ـ آفتان مرضيتان تفرزهما الحضارة؛ فتصيب المجتمع بالانهيار. ومعاناة الأحكام ـ كذلك ـ تضعف العصبية وتقضي عليها؛ إذ تعد ـ بدورها ـ من الآفات الحضارية المكروهة؛ والتي تصيب المجتمع بالمذلة، والمهانة، وتنتهي به إلى السقوط، والانهيار. وفقدان الشجاعة ـ كذلك ـ من الأمراض الحضارية؛ التي تضعف العصبية، وتسقط المجتمع، وتنتهي به إلى التلاشي، والمذلة، والانقياد لغيره؛ كما تجبره على دفع الضرائب، والمغارم

المذلة. كل ذلك يعتبر من إفرازات الحضارة؛ التي تفسد العصبية، وتهدم التلاحم فيها. وبالتالي تؤدي إلى تلاشى قوة الدولة والمجتمع. كما أن الانفراد بالمجد؛ يعتبر سمة من سمات الحضارة، وبذخها؛ إذ تقود الحاكم إلى الطمع في الانفراد بثمرات المجد، ولذائذ السلطة؛ فينتهي الأمر به، وبأصحابه إلى السقوط؛ نتيجة لانفراط اللحمة، وفساد العصبية؛ وذلك مما تفرزه الحضارة أيضاً. وكذلك الأمر بالنسبة لنهاية الحسب؛ حيث تؤدي الحضارة ومغرياتها بأهل البيت الحاكم إلى ارتكاب أخطاء؛ في حق أهل عصبيتهم؛ فيستبد أحدهم دون الآخرين؛ فينتهي بهم الحال إلى السقوط؛ وتنتقل السلطة إلى بيت آخر من العصبية العامة نفسها. والاتهام هنا ــ كالعادة أيضاً ــ يوجه إلى الحضارة، وما تفرزه من قيم.[1]

وهكذا يتضح لنا بأن **ابن خلدون** اختار سلبيات الحضارة؛ جاعلاً منها عامل إفساد للعصبية. ولكن الحضارة تتميز ــ أيضاً ــ بظواهر أخرى؛ أكثر صلاحاً وإشراقاً؛ منها المظاهر: الثقافية، والعلمية، والاقتصادية، والعمرانية، والصناعية، والتنظيمية. وهذه المظاهر تتميز بالتفوق على البداوة المتحجرة، ضمن العوائد الساذجة والمتخلفة، وفي التقاليد المتحجرة والبالية. أما كون الحضارة ترمز إلى نهاية العمران، وفساده؛

[1] جاء الحديث عن هذا كله في الفصول السابقة؛ فارجع إليها.

فأمر فيه نظر؛ إذ من الصعب التسليم بهذه الفكرة؛ خاصة بالنسبة إلى الأجيال الحالية.

2) ـ <u>الدين</u>: لقد سبق ذكر الموقف الذي اتخذه ابن خلدون نحو الأثر الديني على العصبية؛ إذ أشرنا إلى الكيفية التي حاول بها أن يوفق بينهما؛ حتى لا يتعارضان. ويبدو أنه قد أصاب في تحليله إلى حد ما. ولكن لا يعني ذلك أن الدين قد بارك مظاهر العصبية كلها؛ خاصة عندما يتضح بأن النصوص الشرعية التي تنهى عن العصبية، ومشتقاتها صريحة؛ ولا تقبل الشك، أو الغلو في التأويل.

ومع هذا فالسيرة النبوية الشريفة تثبت أن الدين قد هادن ـ لوقت ما ـ ظاهرة العصبية؛ خاصة عندما تبرز في ثوبها الإيجابي؛ الذي يعزز تلاحم المسلمين، وتناصرهم. وبالمقابل فقد واجهت العصبية القبلية رفضاً صريحاً؛ من **النبي** ﷺ وخلفائه الراشدين، وذلك كلما برزت بوجهها الجاهلي الكريه؛ ذلك الوجه الذي يدعو إلى تفتيت المجهود الإستراتيجي للأمة الإسلامية. ومن الأمثلة التي تثبت نهي الإسلام عن مسايرة العصبية؛ قوله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز: **((إنما المؤمنون اخوة؛ فأصلحوا بين أخويكم، واتقوا الله لعلكم ترحمون. يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم؛ عسى أن يكونوا خيراً منهم، ولا نساء من نساء؛ عسى أن يكن خيراً منهن؛ ولا تلمزوا أنفسكم،**

ولا تنابزوا بالألقاب؛ بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان؛ ومن لم يتب؛ فأولئك هم الظالمون)). ((يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً، وقبائل لتعارفوا؛ إن أكرمكم عند الله أتقاكم؛ إن الله عليم خبير)).[1] وقوله تعالى: ((إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية، حمية الجاهلية؛ فأنزل الله سكينته على رسوله، وعلى المؤمنين، وألزمهم كلمة التقوى؛ وكانوا أحق بها وأهلها، وكان الله بكل شيء عليما)).[2] ومن أقوال رسول الله ﷺ : ((من قتل تحت راية عِمِّيَّة [أي الضلال الأكبر]، يدعوا لعصبية، أو ينصر عصبية؛ فقتْلته جاهلية)). وقوله عليه السلام في خطبة يوم الفتح: ((يا معشر قريش؛ إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية، وتعظّمها بالآباء. الناس من آدم، وآدم من تراب)). ثم قوله في خطبة الوداع: ((كلكم لآدم، وآدم من تراب؛ أكرمكم عند الله أتقاكم؛ ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى)).[3] هذا وقد تابع الخلفاء الراشدون نهج رسول الله ﷺ في نبذ العصبية، والنهي عنها. ولم يخالف هذا السياق إلا بني أمية؛ الذين أحيّوا النعرة الجاهلية من جديد، وأشعلوا نار الفتنة بين القبائل؛ الأمر الذي أضعف

---

[1] سورة الحجرات، الآيات: 10 ـ 11، 13.
[2] سورة الفتح، الآية: 26.
[3] للتوسع يستحسن الرجوع إلى كتاب العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي. ص ص: 173 ـ 208.

التلاحم بين المسلمين؛ وعاد وبال ذلك على الدولة الأموية نفسها.

وبهذا يمكن استخلاص أن العصبية القبلية ـ بعد تأسيس الدولة الإسلامية واتساع رقعتها، وبعد اشتمالها على شعوب مختلفة الأجناس ـ أضحت مضرة بالمجتمع الإسلامي المتلاحم بالتعاليم الدينية السمحة؛ تلك التعاليم المساوية الموجهة لكل الناس؛ والنابذة لعوامل التفرقة والتباهي بالأنساب. وهكذا وقف الدين في وجه العصبية ودعاتها؛ مستنداً إلى نصوصه الصريحة القرآنية منها والنبوية. ومن هنا يكون الدين أحد العوامل الأساسية في إضعاف العصبية والقضاء عليها.

3) ـ <u>**الروح القومية**</u>: وبالطبع **فابن خلدون** لم يتطرق لهذا الموضوع؛ لأن **مفهوم الوطنية، والقومية** لم يكن متداولا في وقته؛ بل يعتبر من المفاهيم الحديثة العهد. وهذه الفكرة نشأت بظهور مفهوم الوطن؛ حسب الاصطلاح الحديث. ويبدو أن هذا المفهوم أرقى من مفهوم القبلية. وربما تم نشوء فكرة القومية ـ بمرور الزمن ـ كنتيجة لاتحاد قبائل عديدة وتلاحمها؛ بغرض الدفاع عن أراضيها الموحدة. وهكذا تطورت العصبية القبلية، وتعززت بالمفاهيم الثقافية الضرورية؛ حتى غدت تؤمن بكيانها الجديد؛ المتمثل في الوطن الواحد، والمصير المشترك.

وعليه يمكن اعتبار **فكرة القومية أو الوطنية؛** أحد العوامل المضعفة للتعصب القبلي؛ وبالتالي تساعد على إذابة مفعول العصبية. بقتلها للروح الضيقة فيها؛ التي تدعو إلى تفكيك الأمة الواحدة؛ وتجزئة مجهودها؛ بالدعوة إلى أوهام الأنساب الدموية. والباعث للفكرة الوطنية – كما هو واضح – هي عوامل ثقافية وحضارية. ولا يتوصل المجتمع إلى فهمها إلا إذا نبذ سذاجة البداوة، التي تعادي التجديد الثقافي، والتنوير الحضاري. وفي هذا الباب يقول إحسان النص:

((والعصبية القبلية تنافي الشعور القومي؛ لأن من شأنها تجزئة الأمة الواحدة إلى جماعات متعددة، متنابذة؛ لا تؤلف بينها عقيدة قومية جامعة. وكل جماعة منها تعيش لذاتها، ولا تعنيها إلا منفعتها الخاصة. وحين تتحالف جماعتان أو أكثر لا يكون الدافع إلى هذا الحلف الشعور القومي المشترك؛ وإنما الشعور بالحاجة إلى تأليف جبهة قبلية موحدة؛ تقف في وجه القبائل الأخرى. والعصبية تنافي – كذلك – الشعور الإنساني؛ أنها لا تسعى إلى إقامة صلات سلمية، تضم جميع وحدات المجتمع القبلي؛ أي لا تدين بما نسميه اليوم "بالتعايش السلمي"؛ وإنما تدين بعقيدة أن كل من لم يكن منا فهو عدونا؛ وأن البقاء في المجتمع القبلي لمن له الغلبة؛ وليس هو حقاً مشاعاً لجميع

القبائل)).[1] ومن هنا تتضح ضرورة العمل على تعزيز التوجه نحو بناء فكر وطني قومي؛ يضمن **حق المواطنة** لكل فئات المجتمع؛ الذي يعيش ضمن الوطن الواحد. لأن ذلك كفيل بالقضاء على روح العصبية الضيقة؛ ذات الآثار المدمرة.

4) ـ <u>الكثافة السكانية</u>: ومن بين العوامل الأخرى التي تعزز **البداوة**، وتساعد على بقاء القبلية؛ ظاهرة انتشار السكان ضمن مناطق واسعة. وذلك لأن البداوة لا تتقوى، ولا تشتد إلا في القفار، والمناطق المتسعة الأطراف. **وحيث تكون الكثافة السكانية؛ تذوب البداوة بقبائلها، وعصبياتها**؛ إذ يتم تفكيك القبيلة؛ بمقتضى الاختلاط الكثيف، والازدحام السكاني، والتداخل بين الناس؛ تبعاً لمقتضى الحاجة الاقتصادية، والثقافية. وعليه فإن الكثافة السكانية تعتبر من العوامل المضعفة للعصبية القبلية. وهذا العامل لم يشر إليه **ابن خلدون** صراحة؛ حتى وإن كان قد لمّح إليه عرضاً؛ ودون قصد؛ عندما تكلم ـ في بعض الفصول ـ عن المدن، وسكانها؛ أو عن القبائل البدوية؛ خاصة القبائل ذات النجعة البعيدة.

5) ـ <u>المذاهب والعقائد</u>: إن المذاهب والعقائد بمختلف اتجاهاتها: ـ سياسية كانت أم دينية ـ **تضعف العصبية القبلية**، وتقضي عليها؛ لأنها تستند إلى مفاهيم ثقافية

---

[1] العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، ص: 106.

تتناقض مع العصبية القبلية؛ وإذا ما تحولت قوة العصبية إلى المفهوم الذي ينبني عليه المذهب، أو العقيدة؛ فإن العصبية الجديدة ـ هنا ـ تبعث على شد الروابط العقائدية، والفكرية؛ التي لا علاقة لها بالروابط العرقية، ولا بروابط النسب؛ وهمياً كان أم حقيقياً. وهذا ـ بالطبع ـ يتناقض مع العصبية القبلية. وخير مثال على ذلك **المذهب الشيعي**؛ الذي يدعو أنصاره إلى حصر الخلافة في **بيت النبي القريشي العربي**؛ مع أن أغلبهم من **الفرس**. ومن بين الأمثلة الأخرى **المذهب الخارجي** الذي يدعو أنصاره؛ وجلهم ـ كما هو معروف ـ من **العرب** إلى رفض مقولة ((**الأئمة من قريش**))، ومناداتهم بضرورة اختيار الإمام من بين الرجال الصالحين؛ لتحمل أمر المسلمين؛ دون اعتبار للجنس، أو النسب، أو اللون. وهذا العامل الإيجابي ـ أيضاً ـ لم يشر إليه صراحة **ابن خلدون**؛ إلا إذا كان يقصد هذا؛ حين ذكر دعوة الحق ضمن: "**فصل في أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين؛ إما من نبوة أو دعوة حق**". على أنه يستحسن التذكير بالنص الذي كتبه الإمام **أبو حامد الغزالي** في فصل: "**بيان معنى المذهب، واختلاف الناس فيه**"؛ بكتاب **ميزان العمل**.[1] فهذا النص يفسر الكيفية

---

[1] ص ص: 405 ـ 406. أرجع أيضا إلى الفصل الذي خصصناه **لمفهوم العصبية** من هذه الدراسة.

التي تظهر فيها العصبية متقمصة وشاح المذهب؛ وكيف تكون تلك العصبية مغايرة للعصبية القبلية؛ بل تبدو في شكل آخر من أشكال التعصب؛ حيث تكون الرابطة ــ هنا ــ هي الأفكار. ومع هذا فهي تتدعم بفضل الانتماء المكاني والعرقي.

۞ ۞ ۞

وجملة القول في هذا الباب؛ إن العصبية القبلية ظاهرة **اجتماعية وتاريخية**؛ ضاربة جذورها في أعماق تاريخ **المجتمعات البدائية، وشبه البدائية**؛ العربية منها، وغير العربية. ومصدر العصبية القبلية في تاريخ الشعوب الإسلامية يعود إلى **العصر الجاهلي**؛ الذي كان يتميز بهذه الظاهرة؛ بحكم بدائيته؛ التي أبقت المجتمعين: العربي والأمازيغي ــ آنذاك ــ مفككين ضمن وحدات اجتماعية، وسياسية صغرى؛ تتطاحن، وتتقاتل فيما بينها باستمرار؛ ولأسباب قد تكون في منتهى التفاهة والسخافة. وتعرف تلك الوحدات الاجتماعية، والسياسية بأسماء شتى؛ تختلف بين واحدة وأخرى؛ تبعاً لحجمها، وأهميتها الاجتماعية والسياسية. والرباط الذي يشد بين الوحدات، ويلحم أجزائها؛ برباط معنوي يدعى العصبية. وتستند العصبية في ذلك إلى النسب، والقرابة الدموية. غير أن تلك الرابطة تطورت في ما بعد؛ نظراً لظروف اجتماعية معينة؛

فاتسع مجالها بحيث أصبحت اللحمة لا تكتفي بالنسب العرقي والدموي فحسب؛ بل دخلت عليها مفاهيم أخرى: **كالحلف، والجوار، والولاية** (سواء بالالتحاق أو بالرق)، ثم **الاصطناع**. غير أن العصبية التي تستند إلى القرابة الدموية تعتبر أقوى لحمة وأشد نعرة؛ حتى وإن كانت وهمية. ومع هذا فقد أصبحت العصبية تستند إلى روابط أخرى؛ غير روابط الدم، والقرابة.

ويتضح من استقراء تاريخ شعوب عديدة بأن **العصبية ظاهرة ملازمة للبداوة، ومعادية للحضارة**. وعليه يمكن اعتبارها مظهراً من مظاهر التخلف؛ الذي يأباها كل تنظيم جديد؛ لا يتناسب مع الأعراف المتبعة في المجتمعات البدوية. **فإذا كانت العصبية تساعد على قيام الدولة ونشأتها؛ فإنها ـ بالمقابل ـ تسقط دولة أخرى**؛ عندما ترغب في إقامة الثانية. وبالتالي فهي بإسقاط الدولة السابقة **تزيل معالمها الحضارية، وتقضي على مؤسساتها**. وإذا كانت العصبية الصاعدة تتطلع ـ بعد ذلك ـ إلى تشييد حضارة تخصها؛ فإن قضاءها على الحضارة السابقة **يمنع تواصل النشاط الحضاري وتكامله**.

وبالجملة؛ **فالعصبية كظاهرة اجتماعية وتاريخية** تتصدر العلل والأسباب التي تحرك التاريخ ببلاد المغرب؛ منذ حقبة بعيدة. كما أن هذه الظاهرة تمثل السبب الرئيسي في **غياب الاستقرار**، ونشوء جل

الاضطرابـات السياسيـة بهـذه الديـار. وبالطبـع فالمقصـود ـ هنـا ـ هي **العصبيـة القبليـة**. وقـد تـم بحـث موضـوع العصبيـة في هـذه الدراسـة **كظاهـرة اجتماعيـة، وتاريخيـة**؛ علـى أن نقـوم في دراسـة أخـرى بمعالجـة موضـوع العصبيـة؛ ضمـن جوانـب أخـرى؛ كأثرهـا عـلى مختلـف النظـم.



أهـم المصـادر والمراجـع

المصـادر والمراجـع العربيـة:

ـ القـران الكريـم.

ـ ابـن أبي حديـد: عبـد الحميـد بـن هبـة اللـه (ت: 656هـ/ 1258): ـ **شـرح نهـج البلاغـة** ـ دار مكتبـة الحيـاة ببيـروت، 1979م.

ـ ابـن الأزرق: محمـد بـن علـي الأندلسـي (ت: 896هـ/ 1491م): ـ **بدائـع السلـك في طبائـع الملـك** ـ: تحقيـق محمـد بـن عبـد الكريـم، الـدار العربيـة للكتـاب بليبيـا وتونـس، 1977م.

ـ ابـن حـزم: علـي بـن أحمـد الأندلسـي (ت: 456هـ/1063م): ـ **جمهـرة انسـاب العـرب** ـ: تحقيـق عبـد السـلام محمـد هـارون، دار المعـارف بمصـر، 1962.

ـ ابـن خلـدون: عبـد الرحمـن (ت: 808هـ/ 1405م): ـ **المقدمـة** ـ: تحقيـق علـي عبـد الواحـد وافي، لجنـة البيـان العـربي بالقاهـرة، 1958م. ثـم ـ **كتـاب التعريـف بابـن خلـدون ورحلتـه غربـا وشرقـا** ـ: تحقيـق محمـد بـن تاويـت الطنـجي، لجنـة التأليـف والترجمـة والنشـر بالقاهـرة، 1951م.

ـ ابـن عبـد ربـه: أحمـد بـن محمـد الأندلسـي (ت: 940هـ/ 1533م): ـ **العقـد الفريـد** ـ: تحقيـق أحمـد أميـن، أحمـد الزيـن، ابراهيـم الأبيـاري، لجنـة التأليـف والترجمـة والنشـر بالقاهـرة، مـن 1949 ـ 1965م.

ـ ابـن عمـار: الصغيـر: ـ **التفكيـر العلـمي عنـد ابـن خلـدون** ـ الشركـة الوطنيـة للنشـر والتوزيـع بالجزائـر، 1978م.

ـ ابـن قتيبـة: عبـد اللـه بـن مسلـم الدينـوري (ت: 276هـ/ 889م): ـ **عيـون الأخبـار** ـ دار الكتـاب العـربي ببيـروت، 1925م. ثـم **كتـاب المعـارف** ـ: تحقيـق ثـروة عكاشـة، دار المعـارف بمصـر، 1969م.

ـ ابـن منظـور: محمـد بـن مكـرم الأنـصـاري (ت: 711هـ/ 1311م): ـ **لسـان العـرب المـحـيـط** ـ: تصنيـف يوسـف خيـاط، دار لسـان العـرب ببيـروت.

ـ أحمـد علـي: أسعـد: ـ **البـداوة المنقـذة** ـ دار الرائـد العـربي ببيـروت، 1980م.

ـ **أعمـال الملتـقى الـدولي الأول لابـن خلـدون بفرنـدة** ـ المركـز الوطـني للدراسـات التاريخيـة بالجزائـر، 1983م.

ـ **أعمـال مهرجـان ابـن خلـدون** ـ المركـز القـومي للبحـوث الاجتماعيـة والجنائيـة بالقاهـرة، 1962م.

ـ الأفغـاني: جمـال الديـن: ـ **الأعمـال الكاملـة لجمـال الديـن الأفغـاني (مـع دراسـة عـن حياتـه وآثـاره)** ـ دار الكتـاب العـربي للطباعـة والنشـر بالقاهـرة، 1968م.

ـ انجلـس: فريدريـك: ـ **أصـل الأسـرة والملكيـة الخاصـة والدولـة** ـ: ترجمـة اديـب يوسـف، دار الفـارابي ودار الكتـاب العربية بدمشـق، 1958م.

ـ أنيـس: ابراهيـم واخـرون: ـ **المعجـم الوسيـط** ـ مجمـع اللغـة العربيـة بمصـر، 1972 ـ 1973م.

ـ بـدوي: السيـد محمـد: ـ **مبـادئ علـم الاجتمـاع** ـ دار المعـارف بمصـر، ط: 4، 1976.

ـ بـدوي: عبـد الرحمـن: ـ **مؤلفـات ابـن خلـدون** ـ الـدار العربيـة للكتـاب، ط: 2، ليبيـا ـ تونـس، 1979.

- البستاني، فؤاد افرام: - **ابن خلدون (سلسلة الروائع)** -، دار المشرق ببيروت، 1977 - 1982.
- بوتول، جاستون: - **تاريخ علم الاجتماع** -، ترجمة غنيم عبدون، الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة.
- توينبي، ارنولد: - **مختصر دراسة للتاريخ** -، ترجمة فواد محمد شبل ومحمد شفيق غربال، جامعة الدول العربية بالقاهرة، ط: 2، 1966.
- الجابري، محمد عابد: - **العصبية والدولة (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي)** - دار الثقافة بالدار البيضاء، 1971م.
- جغلول، عبد القادر: - **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون** -، ترجمة فيصل عباس، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت، 1982م.
- جمعة، محمد محمود: - **النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والأمم السامية** - مطبعة السعادة بالقاهرة، 1949م.
- جواد، علي: - **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** - دار العلم للملايين ببيروت ومكتبة النهضة ببغداد، 1968 - 1972م.
- الجوهري، محمد واخرون: - **دراسات في علم الاجتماع الريفي والحضري** - دار الكتاب للتوزيع بالقاهرة، 1979م.
- الحاجري، محمد طه: **ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة** - دار النهضة للطباعة والنشر ببيروت، 1980م.
- الحبابي، محمد عزيز: - **ابن خلدون معاصرا** -، ترجمة فاطمة الجامعي الحبابي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت، 1984م.
- حتي، فيليب، - **تاريخ العرب (المطول)** -، ترجمة ادوار جرجي وجبرائيل جبور، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع ببيروت، ط: 3، 1961.
- حسن، ابراهيم حسن: - **النظم الإسلامية** - مكتبة النهضة المصرية، 1962م.
- الحصري، ساطع: - **دراسات عن مقدمة ابن خلدون** - مكتبة الخانجي بالقاهرة ودار الكتاب العربي ببيروت، 1967م.
- حقيقي، نور الدين: - **الخلدونية (العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية)** -، ترجمة اليأس خليل، ديوان المطبوعات الجامعية بوهران، 1984م.
- الخشاب، احمد: - **التفكير الاجتماعي** - دار النهضة العربية، 1981.
- خضير، ادريس: - **التفكير الاجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية** - ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر، 1983م.
- دوزي، رينهارت: - **تاريخ مسلمي إسبانيا (الحروب الأهلية)** -، ترجمة حسن حبشي، الموسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963م.
- ديورانت، ول: - **قصة الحضارة** -، ترجمة زكي نجيب محمود واخرون، لجنة التاليف والترجمة والنشر بالقاهرة، 1965 - 1979م.
- روسو، جان جاك: - **العقد الاجتماعي** -، ترجمة بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ببيروت، 1972م.
- زناتي، محمود سلام: - **الإسلام والتقاليد القبلية في إفريقية** - دار النهضة العربية للطباعة والنشر ببيروت، 1969م.
- زهير عبد الملك: - **علم الاجتماع لطلاب الفلسفة** - مكتبة الوحدة العربية ببغداد
- الساعاتي، حسن: - **علم الاجتماع الخلدوني (قواعد المنهج)** - دار النهضة العربية للطباعة والنشر ببيروت، 1981م.
- سعفان، شحاته: - **تاريخ الفكر الاجتماعي** - دار النهضة العربية، ط: 4، 1965 - 1966.

ـ سفيتلانا، باتسييفا: ـ **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون** ـ: ترجمة رضوان ابراهيم، الدار العربية للكتاب بليبيا وتونس، 1978م.
ـ السويدي، محمد: ـ **بدو الطوارق بين الثبات والتغيير** ـ المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، 1986م.
ـ سيغال، ل.: ـ **لمحة عن تطور المجتمع منذ بدء التاريخ** ـ دار ابن سينا بيروت، 1972م.
ـ الشايب، احمد: ـ **تاريخ الشعر السياسي** ـ مكتبة النهضة المصرية، 1976م.
ثم ـ **تاريخ النقائض في الشعر العربي** ـ مكتبة النهضة المصرية، 1954م.
ـ شريط، عبد الله: ـ **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون** ـ الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر، 1975م. ثم ـــ **نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون** ـ المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، 1984م.
ـ طه، حسين: ـ **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية** ـ: ترجمة محمد عبد الله عنان، دار الكتاب اللبناني ببيروت، 1975م.
ـ عبد الرازق، علي: ـ **الإسلام وأصول الحكم** ـ: تحقيق ممدوح حقي، دار مكتبة الحياة ببيروت، 1960م.
ـ عبد السلام، احمد: ـ **دراسات في مصطلح السياسة عند العرب** ـ الشركة التونسية للتوزيع، 1978م.
ـ عبد المولى، محمود: ـ **ابن خلدون وعلوم المجتمع** ـ الدار العربية للكتاب بليبيا وتونس، 1980م.
ـ العدوي، ابراهيم أحمد: ـ **النظم الإسلامية (مقوماتها الفكرية ومؤسساتها التنفيذية في صدر الإسلام والعصر الأموي)** ـ مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة، 1972م.
ـ علي فؤاد، أحمد: ـ **علم الاجتماع الريفي** ـ دار النهضة العربية ببيروت، 1981م.
ـ عماد الدين، خليل: **ابن خلدون إسلاميا** ـ المكتب الإسلامي ببيروت، 1955م.
ـ عنان، محمد عبد الله: ـ **ابن خلدون حياته وتراثه الفكري** ـ المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة، 1953م.
ـ الغزالي، محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ/ 1111م): ـ **ميزان العمل** ـ: تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1965م.
ـ الفندي، محمد ثابت واخرون: **دائرة المعارف الإسلامية** ـ القاهرة، 1933م.
ـ الفوال، صلاح مصطفى: **تنمية المجتمعات الصحراوية (أسس نظرية)** ـــ مكتبة القاهرة الحديثة، 1968م. ثم ـ **تنمية المجتمعات الصحراوية (تطبيقات ميدانية)** ـ مكتبة القاهرة الحديثة، 1968م. ثم ـ **علم الاجتماع البدوي**، دار النهضة العربية 1974م.
ـ قربان، ملحم: ـ **خلدونيات (السياسة العمرانية)** ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت، 1984م.
ـ قدورة، زاهية: ـ **الشعوبية وأثرها الاجتماعي والسياسي في الحياة الإسلامية في العصر العباسي الأول** ـ دار الكتاب ببيروت، 1972م.
ـ كرو، أبو القاسم محمد: ـ **العرب وابن خلدون** ـ الدار العربية للكتاب بليبيا وتونس، 1977م.
ـ كوماس، جوان واخرون: ـ **العرقية إزاء العلم** ـ: ترجمة أنطوان بطرس خوري، منشورات الأونيسكو، طبع دار الثقافة ببيروت.
ـ لاكوست، ايف: ـ **العلامة ابن خلدون** ـ: ترجمة ميشال سليمان، دار ابن خلدون للطباعة والنشر ببيروت، 1974م.

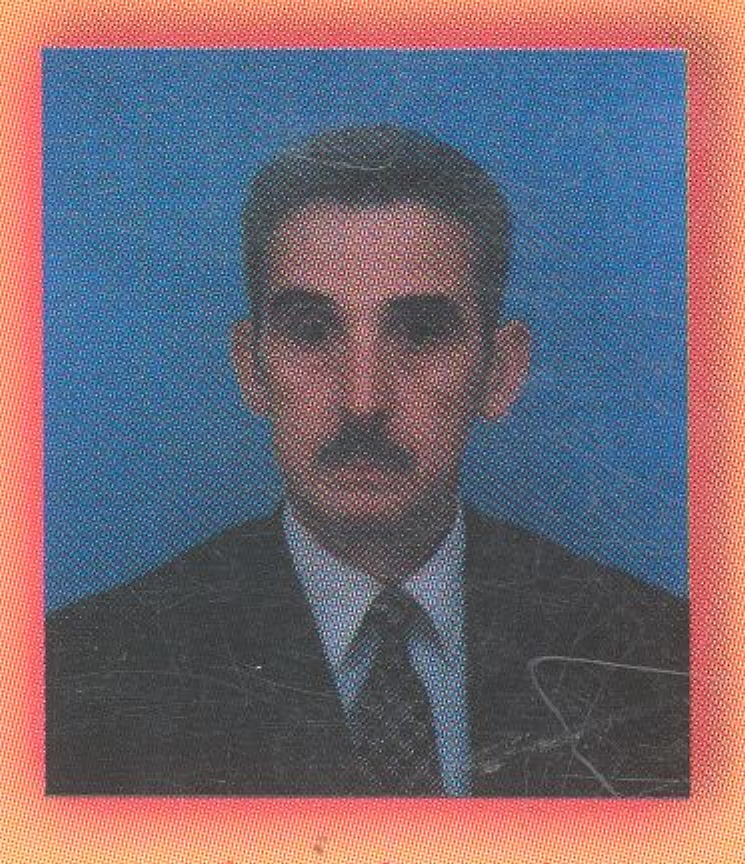
ـ الماوردي؛ علي بن محمد البصري: ـ **الأحكام السلطانية والولايات المدنية** ـ ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر، 1983م.
ـ المبارك؛ محمد: ـ **نظام الإسلام (الحكم والدولة)** ـ دار الفكر ببيروت. 1980م.
ـ المحاسب؛ جمال: ـ **علم الاجتماع الريفي** ـ دار اليقظة بدمشق، 1955م.
ـ محمد علي؛ محمد: ـ **دراسات في علم الاجتماع السياسي** ـ دار الجامعات المصرية بالإسكندرية، 1977م.
ـ مرعشلي؛ نديم واسامة: ـ **الصحاح في اللغة والعلوم (تجديد صحاح العلامة الجوهري والمصطلحات العلمية والفنية للمجامع والجامعات العربية)** ـ دار الحضارة العربية ببيروت، 1974م.
ـ مزيان؛ عبد المجيد: ـ **النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون** ـ الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر، 1981م.
ـ مغربي؛ عبد الغني: ـ **ابن خلدون حياته وأعماله** ـ الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر، 1971م.
ـ المقريزي؛ أحمد بن علي: (ت: 845هـ/1441م): ـ **اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا** ـ؛ تحقيق جمال الدين الشيال، دار الفكر العربي بالقاهرة، 1948.
ـ مناهل الأدب العربي: ـ **مختارات من ابن خلدون** ـ مكتبة صادر ببيروت، 1966 ـ 1968م.
ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: ـ **ابن خلدون والفكر العربي المعاصر** ـ الدار العربية للكتاب بتونس، 1982م.
ـ مؤنس؛ حسين: ـ **فجر الأندلس** ـ الشركة العربية للطباعة والنشر بالقاهرة، 1959م.
ـ النص؛ إحسان: ـ **العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي** ـ دار الفكر ببيروت، 1973م.
ـ الهاشمي البغدادي؛ محمد بن حبيب (ت: 245هـ/ 859م): ـ **كتاب المحبر** ـ؛ تحقيق ايلزة ليختن شتيتر، المكتبة التجارية للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت، 1961م.
ـ وافي؛ علي عبد الواحد: ـ **عبقريات ابن خلدون** ـ دار عالم الكتاب بالقاهرة.
ـ الوردي؛ علي: **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته** ـ الشركة التونسية للتوزيع، 1977م.
ـ قمير؛ يوحنا: **مقدمة ابن خلدون (دراسة ـ مختارات)** ـ منشورات المطبعة الكاثوليكية ببيروت، 1966م.

المراجع باللغة الأجنبية:

- DJEGHLOUL : Abdelkader: - **Trois études sur IBN KHALDOUN**, Centre de documentation des Sciences humaines - Oran, 1980.
- GAUTIER ; Emile. F: - **Le Passé de L'Afrique du nord (les siècles obscures)**, PAYOT, PARIS, 1952.
- IBN KHALDOUN : - **Discours sur L'histoire Universelle ; traduction nouvelle par VINCENT MONTEIL**, **Edition Sindbad, PARIS.**

- LACOSTE ; Yves: - **IBN Khaldoun (naissance de l'histoire passé du tiers monde**, Edition Maspero, PARIS.
- MAGHERBI : Abdelghani: - **La Pensée sociologique D'IBN Kaldoun** ; Entreprise Nationale du livre, ALGER, 1983.

فهرس المحتويات



بوزياني الدراجي

ولد بمدينة طولقة ولاية بسكرة في 17 ماي 1939م

نال شهادة الماجستير في التاريخ من جامعة الجزائر

له أعمال شعرية وقصصية ومؤلفات عديدة في التاريخ منها ما طبع، ومنها ماهو في طريقه للطبع

عضو اتحاد الكتاب الجزائريين

من أهم مؤلفاته

القبائل الأمازيغية الجزء الأول
القبائل الأمازيغية الجزء الثاني
هتاف الأرض
دول الخوارج والعلويين الجزء الأول
دول الخوارج والعلويين الجزء الثاني



دار الكتاب العربي

حي العناصر عمارة 309 رقم 03 القبة الجزائر